

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الحاج لخضر - باتنة

كلية الآداب واللّغات　　　　　　　　　　قسم اللّغة العربية وآدابها

بنيةِ الخطاب الصوفي

في ديوان أبي الحَسَن الشُّشْتَري

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الأدب الجزائري القديم.

إعداد الطالب:

حمزة حمـــادة

إشـــــراف:

الأستاذ الدكتور: عبد الرّزاق بن السَّبع

الأستاذ الدكتور: هِمّة كنّـور

لجنـــة المنـــاقشة

الأستاذ	الرتبة	الجامعة	الصفة
الطّيب بودربالة	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	رئيسا
عبد الرّزاق بن السبع	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	مشرفا ومقررا
مُتقدم الجابري	أستاذ محاضر	جامعة باتنة	مناقشا
حبيب مونسي	أستاذ التعليم العالي	جامعة سيدي بلعباس	مناقشا
أحمد موساوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة ورقلة	مناقشا
مسعود وقاد	أستاذ محاضر	جامعة الوادي	مناقشا

الموسم الجامعي: 2014م/ 2015م _ 1435 هـ/1436هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

تحميل كتب http://abbassa.wordpress.com

إهداء

أهدي ثمرة هذا العمل المتواضع إلى . . .

روحِ والِدي سائلا الله أن يتغمّده بواسع رحمته .

والدتي . . . . اعترافاً بعطاء لا ينضب، بارك الله في عمرها . .

أمِّ البنين . . . زوجتي حُبًّا أبديًّا . .

فلذات كبدي، أحمد رامي . . شكيب أرسلان . . محمد فراس . . أسلم كنان . أملا في مستقبل زاهر .

إخوتي وأخواتي . . . سندي في هذه الحياة .

كل من علّمني حرفا اتّقي به شرّ الجهل معلميّ وأساتذتي . .

أستاذي الفاضل عبد الرزاق بن السبع . . . تقديرا واحترامًا

أصدقائي وزملائي . .

وإلى كل المخلصين في هذا الحياة، المتعطّشين للوصل والكشف والمشاهدة . . .

ح/حمزة

مقدمة:

ظلّ التّصوف منذُ ظهوره بشكل واضح في القرن الثّاني للهجرة، مُثيراً للجدل والتّساؤل، من حيث كونه أفكاراً وممارسات، يَعدّها البعض دخيلة على الفكر الإسلامِي العربي، ففتح ذلك التّصوّر الجديد للدّين، مجالًا واسعا للبحث، بين الآراء المُعارضةِ لهذا الحادث الجديد، وأفكار أصحابه ومعتقداتهم، وبين أخرَى مؤيدةٍ لهم.

وقد أثارت هذه الظّاهرة في العصر الحديث، اهتمام عدد كبير من المُفكّرين والباحثين، عربًا ومستشرقين على اختلافِ دياناتهم، ومنطلقاتهم المعرفيّة.

ونظرًا لانفتاح التّصوف على الآخر منذ القديم، ومن ثم تفاعله مع موروثاتٍ عرفانيّة قديمة وافدةٍ من ثقافَاتٍ أَجنبيّة مختلفة، وتأثّره بتلك المعطيات التّاريخيّة التي عايشها الصّوفي في زمنه، كلّ تلك العوامل أسهمت في تشكيل الخطاب الصّوفي وبلورة دلالاته وأبعاده، فصار خطابًا مُتفرّدا بما يحتويه من أبعاد معرفيّة، وما يؤدّيه من أدوار حضاريّة حكمت بتَجدّده وانفتاحه، فَحُقَّ لـ(بول نُويَا–*PAUL NWYIA*) أن يصف الحركة الصوفيّة بالمُغامرةِ الكُبرى الوحيدة التي كانت لها قِيمة كَونيّة متفرّدة، وارتقت بالإسلام إلى مستوى بحثٍ حقيقي.

وهكذا عمّقت مؤلفات الصوفية، بتنوّعها وبما تحويه من رموز وأفكار، معاني العقيدة، ولم تقف في استقرائها للشريعة عند العتبات، بل راحت تغوص في فهْم الشريعة واستقراء أحوال الإنسان، وموقفه من العالم، ودوره فيه وعلاقته بالله عزّ وجلّ، فَصارت بذلكَ تلك المُؤلفات، تُغري المُشتغلين في حقل التّصوّف على البحث فيه واستكناه دوره، فتعدّدت مقارباتهم المنهجيّة، وتنوّعت بين(أنثربولوجيّة – فيلولوجيّة – اجتماعيّة – بنيوية — نفسيّة — سيميائيّة...إلخ) فتولّد عنه مواقف متباينة، فتعدّدت القراءات، واختلفت ألسنتها ومشاربها ومنطلقاتها، فقدّمت أفكَارًا غايَةً في الدّقة والثّراء والإنصاف.

وقد أجمعت تلك الدّراسات، على صعوبة موضوع التّصوف من جهة، واستراتيجية الكتابة فيه من جهة أخرى.

يُعدّ الششتري واحدا من أقطاب تصوف الغرب الإسلامي الفلسفي، وأحد كبار الفكر الإسلامي الأقدمين، حيثُ أثار فكرهُ وشعرُه اهتمام كبار المُستشرقين أمثال: ماسينيون *MASSIGNON*، وويلميث*WELMET*، فَجُمعت دَواوينه، وأُلّفت حوله الرّسائل، وكانَ أوّل من ترجم للششتري قديما، (الغُبريني) في مؤلّفه "عُنوان الدِّرايا"، كما نجد بعض أشعاره وأخباره، في مقدّمة (ابن خلدون)، وفي الرّسائل الكبرى (لابن عبّاد الرندي)، وفي نفح الطّيب(للمَقّري التلمساني)، و"اللّطائف الإيمانية (لابن عجيبَة)، وفي "نيل الابتهاج" (للجوهري).

وأمّا من الدّراسات الحديثة، فنجد كتاب(علي سامي النّشار) "أبو الحسن الششتري الصوفي الأندلسي الزّجال وأثره في العالم الإسلامي" حيث قدم فيه معلومات جديدة تنشر للمرة الأولى عن الشاعر، كما عملَ النّشار على جمع أشعاره المُوزّعة في خزائن عدة عواصم أوروبيّة وعربية، وقام بتحقيقها وإخراجها في ديوان يضم مختلف شعره، سنة 1961م وكانت تلك الطبعة الأولى والوحيدة على حدّ علمنا، إلى أن أعاد (محمد الإدريسي العدلوني، ومحمد أبو الفيوض) مراجعة الدّيوان وضبطه وتقديم بعض الشروح للأفكار الصّوفية الواردة فيه، في طبعة جديدة عن دار الثقافة المغربية سنة2008، كما ألف (سليمان العطّار) كتاباً ضمّ ثلاثة شعراء من أصحاب التّصوف الفلسفي، وهم(ابن عربي/ الششتري/ ابن خميس) طبعة دار المعارف.

هذا الاهتمام بالششتري، يعود أساسا إلى تجربته الصّوفيّة ومنزلته بين علماء عصره، ما أهّلَه لأن يتبوّأ مكانَةً هامّة بين علماء الصّوفيّة وأقطابها، حتى أمستْ له طريقته الخاصّة وأتباعه في شتّى بقاع الأرض من الأندلس غربًا إلى اليمن شرقا، بل حتَّى شرقي آسيا.

كان اختياري لهذه الشّخصيّة، وديوانها، يعودان أساسًا إلى مجموعةٍ من المُحفِّزات أهمّها رغبتي في الوقوف على البنية التِي تَشَكّلَ منها الخطاب الشّعري عنده، ومعرفة عِلّة ذلك التّنوّع وطريقة الإبداع الفنّي عنده. والتّعرف على الأفكار والمفاهيم والمرجعيّات التّاريخية التِي يطرحها الششتري من خلال تجربته الصّوفيّة.

ومنه فإنَّ هذه الدّراسة، سَتحاول استقراء الخطاب الشعري الصوفي عندَ الششتري، وبخاصة الموشحات والأزجال، للوقوف على ما أضافَ إليها شاعرنا بتجاوزه للأعراف السّائدة في عصره في كتابة الزّجل والمُوشّح، كما ستعرض الدّراسة لأهمّ الظروف والمحطّات التي أثّرت في الشّاعر، سواءٌ أكان ذلك ظروف عصره، وما تخلّلته من أحداثٍ ووقائع، وعلاقة ذلك بنتاجه الشّعري والأدبِي عُمومًا.

وبعد قِراءات عديدة، ومراجعات متكرّرة للدّيوان في نسختيه، القديمة و الجديدة، رأيتُ أن أقوم بعمليّة تركيبيّة منهجيّة، أو ما يُعرف بالمنهج التكاملي، استخلصتُ أدواتها ممَّا يُقدّمُه السِّيَاق والنّسق، من مفَاهيم وتَصوُّرات وأدوات، فوجدتُ نفسي مُضطّرًا أن أفسَحَ لِلسياق التّاريخي والحضَاري والفكري، الذي اكتنف حياة "الشّشتري" شَخصًا، واحتضَنَ التَّصوّف سُلُوكًا، مجَالًا واسِعًا في دراستي، لِبنية اللّغة والتّركيب في العبارة الصّوفِيّة لَدَى "الشّشترِي"، وُقُوفًا لَدَى المَعنى والخِطَاب وأنْمَاط التَّلقِي، لِمُكوّنات الشِّعر الصّوفِي.وقد ساعدنِي في هذا التّركيب، ما قدّمَتْهُ البِنيويّة مِن إمكانيّةِ الجَمع والاسْتِفادة منَ السِّيَاق و النَّسَق، مُتَجاوِريْنِ مُتفَاعِليْنِ فِي الكَشفِ عن شِعريّة الإبداع الصّوفِي،وهذا ما تسعى إليه هذه الدّراسة.

وَقَد فرضت عليَّ طبيعة البحث، ـ كما أشرت ـ الجمع بين مناهج مختلفة، حتى يتحقق الهدف المرجوّ من هذا العمل، فكانت البنيوية، مع المقاربة التاريخيّة وبعض إجراءات تحليل الخطاب، هي المنهجيّة التي خُضْتُ من خِلَالها مُغامَرة البحْث في الأدب الصّوفي بكلّ ما يكتنفها من صعوبات، بحثا عن المعالم الأدبيّة الفنّية، التي تُميّز خطاب الششتري الشعري الصوفي.

وقد اقتضت ضرورة الدّراسة وطبيعتها، أن أُقسّم هذا البحث إلى مدخَلٍ وخمسة فصول، بين النّظري والتطبيقي، مع مقدّمة وخاتمة.

قدّمتُ في المدخل المُعنون بـ(الشّشتري وعصره): تعريفا لحياة الششتري الحافلة بالأحداث، حيثُ تطرقت فيه بالدّراسة إلى المولد والوفاة، وأهم مؤلفاته، ثم وصف الدّيوان، وفيه اعتمدت نسختين للدّيوان، القديمة التي حقّقها(علي سامي النّشار) سنة1960م طبع دار المعارف الطبعة الأولى، والنّسخة الجديدة، التي أعاد ضبطها ودراستها وعلق عليها كل من(محمد العدلوني الإدريسي، وسعيد أبو الفيوض) في طبعتها الأولى سنة2008، عن دار الثقافة بالمملكة المغربية، وذلك لمحاولة معرفة الفروق بين النّسختين،

ورصد ما استدركه العدلوني عن النّشار، وبخاصة في ضبط اللهجة المغاربية، مع بعض الشروحات المهمّة، كما تناولتُ بالدّراسة الحركة العلميّة في العصر الموحدي والأيوبي، والمملوكي، بالنظر للأحداث السياسية والاجتماعية الجسيمة التي عرفتها تلك الدّويلات.

وركّزتُ في الفصل الأول الذي جاء بعنوان:(في مفهوم البنية والخطاب) على هذين المفهومين لغة واصطلاحا،ثمّ مفهوم الخطاب في الفكر الغربي والتراث العربي، مع موازَنَةٍ بين الخطاب الأدبي والخطاب الصوفي، مُحاولة منّي للوقوف على مدى شعريّة الخطاب الصوفي أو(أدبيّته).

أمّا في الفصل الثاني فكان:(التّصوف المفهوم والدّلالة) فَعرضْتُ فيه إلَى التعريفات اللّغوية والاصطلاحيّة لمفهوم التّصوّف، ثم تناول البحث مظاهر تأثر التّصوف الإسلامي الفلسفي بالفلسفات الأجنبيّة، وللأهمية التي تكتسي هذا العنصر فقد جاء في أربعة عناصر، حتّى تتّضح فكرة التأثير والتّأثر جيّدا.

أمّا الفصل الثالث المُعنون بـ(الخطاب الشّعري عند الششتري) فكان فصلا تطبيقيّا، حاولتُ فيه دراسة القوالب الشّعرية في ديوانه، متناولا تعريفها ثم بناء الموشّح والزّجل، مركّزا على خصائص هذين الفنين عند الششتري، وتنوع اللّهجات في أزجاله وموشّحاته.

وفي الفصل الرابع:(مكوّنات الخطاب الصّوفي عند الششتري)وهو فصل تطبيقي أيضا، فقد تَطرّقتُ فيه للجانب العرفاني في خطاب الششتري الصّوفي، مركّزًا على الأفكار الفلسفيّة والغنوصيِّة التي أثّرت في التصوف الفلسفي الإسلامي، والتي آمن بها الششتري،(كنظرية وحدة الوجود والوحدة المطلقة، والحقيقة الإلهيّة)، كما تطرقت الدّراسة لأهم الرّموز الصوفية في ديوانه، وبخاصةٍ رمز الحرف والخَمرة وغيرها كلٌّ ذلك مشفوعا بالشواهد.

وكانَ الفصل الخامس وهو(سيماء الشّخصيات في القصيدة الصّوفية عند الششتري) فضاءً للبحث عن علاقة الشّشتري بالصّوفي(كالمريد)، أو(الشيخ)، أو غير الصوفي كالفقيه، مُبيّنا الأحوال الجسمانية المادّية والمعنوية للصّوفي، لينتهي البحثُ بخاتمة ضمت أهم ما توصل إليه البحث من نتائج وملاحظات.

ومن أهمّ المصادر والمراجع التي أخذت بيدي في هذه الدّراسة، أذكر المقدمة لابن خلدون، نفح الطيب للمقّري، الرسائل الكبرى، الرسالة القشيرية، اللُّمَع للطوسي، دار الطراز في عمل الموشّحات، لابن سناء الملك وغيرها من المصادر القديمة، أما المراجع الحديثة فقليلة، أهمها: الزجل في الأندلس، لعبد العزيز الأهواني، وكتاب فن التّوشيح، لمصطفى عوض الكريم، وديوان أبي الحسن الششتري في طبعتيه القديمة (للنشار) والجديدة (لمحمد العدلوني)، وكتاب علي سامي النشار(أبو الحسن الششتري الصوفي الزجال وأثره في العالم الإسلامي) وكتاب سليمان العطار(الخيال والشعر فيّ تصوف الأندلس)، كما أفدت كثيرا من مؤلفات(محمد العدلوني الإدريسي) حول تصوف الغرب الإسلامي وبخاصة مدرسة الششتري ككتابه، (التصوف الأندلسي، معجم مصطلحات التصوف الفلسفي، أبو الحسن الششتري ومدرسته الصوفيّة،.. وغيرها من مؤلفاته التي تناولت هذا الجانب.

ولا يخلُو سبيل أيٍّ بحث من صعوبات، تقف حائلًا دون إخراجه بالشكل المأمول، وفي مقدّمتها نجد صعوبة الموضوع نفسِه، الذي يتطلب تفرّغا كُلّيا، ومرجعيّة خاصّة تُتيح للدّارس فهم جوانب الصّوفية بأبعادها ورموزها ودلالاتها، أضف إلى ذلك قلّة الأسانيد ذات الصّلة بالششتري وتصوّفه مباشرة، وحتّى وإن وُجدت فهي مُتفرّقة بين كثيرٍ من المضان، والوصول إليها ليس بالأمر السّهل المُيسّر، ومع ذلك فإنّني أحمد الله الذي وفّقني لإنجاز هذا العمل، الذي لا أدّعي فيه أنّني بلغتُ فيه ما لم يبلغهُ منْ سبقني إلى البحث فيه، ولكن حسْبي أنّني بذلتُ جُهدًا، وفتحت بابًا، ويسّرتُ دربًا لِمن يأتي بعدي لاستكمال دراسة هذه الشّخصيّة، التي لم تنل -في اعتقادي- ورغم كل ما كتب عنها ،ما تستحقّه من دراسة وبحث.

وفي الأخير أتقدّم بجزيل الشكر للأستاذ الدكتور (عبد الرّزاق بن السبع) الذي تفضّل على الرغم من انشغالاته والتزاماته الإدارية، بقبول الإشراف على هذا العمل، فَله مني كل الشكر على دعمه وتحفيزه، كما أتقدّم بخالص شكري للأستاذ الدكتور (همّة كنور*HEMMET KONOR*) الذي رحّب هو الآخر بالإشراف على هذا العمل كمشرف مساعد بتركيا، فله مني أيضًا فائق عبارات التقدير والاحترام. كما أتقدّم بالشكر سلفا للجنة المناقشة، التي تحملت عبء قراءة هذا العمل، شاكرًا لها كلَّ ما

تُبديه من ملاحظات وتوجيهات، سيكون لها بالتأكيد قيمتُها العلمِيّة التِي ستُخرج البحث في الصّورة الأليَقِ به، والحمد لله في البدءِ والختام.

الوادي في13فيفري2015.

مدخـــل

- الششتري وعصره..

- في التعريف بالششتري.
- المولد والوفاة
- مؤلفاته
- وصف الديوان
- الحركة العلميّة في العصر الموحدي.
- الحركة العلميّة في العصر الأيوبي.والمملوكي.

تَذهب بعض مناهج الدّراسات الحدِيثة، كالمذهَب النّفسي والاجتماعِي والبنيوي التولِيدي، وغيرها إلى ضَرورة الإحَاطة بظروف الظّاهرة المراد دِراستها من مختلف جوانبها، السّياسية، والاجتماعيّة والنّفسية، والاقتصاديّة....، لما لها من تَأثِير على الظّاهرة بِشكل مبَاشر أو غَير مُباشر، ومن ثم تَأثيرها عَلى الشّخصيّة المراد دِراستها، وانعكاس ذَلك على نتاجِه العِلمِي، ومنه وَجَب الحَدِيث عَن الشّشتري، وإِماطة اللّثام عن بعض جَوانب حَيَاته.

ولدَ الشّشترِي وعاش فِي ظروف استثنَائِيَّة، وإن كان قد ولد أمِيرا، حَسبما ذَهَبَت إِليه مُعظم الدّراسات والبحُوث التِي تَناولته بالدّراسة، لكنّه اختَار بَعد ذَلك طَرِيق التّنَسّك والتَّجَرد.

كَانت البِيئة العَامّة التي عَاش فِيها الشّاعر مُظّطربة، غير مُستقرة، فَالأندَلس كَانَت تَتَهاوى، فَصِراع الملوك أَضْعَفَها وبَدَأت تَسقط إِمَارة بَعد أخرى فِي يَد المَسِيحيّين، إِلى أَن استردّوها فِي _ وَقْت لَاحِق _ كَامِلة، وَطُرِد العَرب والمسلون مِنها شَرّ طَرْدَة.

وفِي المغرِب العربِي، لم يكن الوَضع بِأَحْسَن مِنه فِي الأندلس، حُروب طَاحِنَة، دَولَة تَقُوم وأخرى تسقط، وقد عَايَش الشاعر دَولة المَوحِّدِين وهِي تلفظ أنفَاسها الأخيرَة، وقِيَام الدَّولة الحفصِيّة فِي المغرب الأدنىَ، وَدَولة بَنِي عَبد الواد فِي المَغرب الأوسَط.

وَلَم يكن الأمر فِي المَشرق الإسلَامِي بِأَفضل من غربه، لأنّه تَجاوز حُروب الإخوَة الأعداء، إِلَى الحُرُوب الصَّلِيبيَّة، فَالحَمَلَات التِي كَانَ يَشُنها الإفرَنج عَلَى المَشْرق الإِسْلَامِي بِشكل خَاصّ لَم تتوقف، نَاهِيك عَمّا خَلّفه المَغُول والتّتار، من كَوارث وَدَمَار وسَفْك لِدماء المسلمِين.

مَعَ كلّ هَذَا المخَاض العَسِير، الذِي شَهِدَه العَالَم الإِسْلَامِي، إِلّا أَنّ الحياة فِيه لَم تهدأ، وظَلّت الحَيَاة مُسْتَمِرة، ومِن رَحِم تِلْك الأَزمة، وُلِد الكَثِير مِن الأُدَباء والعُلَماء فِي مُخْتلف مَجَالَاتِ المعرِفة، فَشَهِدَت بِلَاطَاتُ الحُكم سَلاطِين ومُلوكا وأَمَراء، شَجّعوا العِلم والأَدَب وأَهلَهما، وَأغدقُوا من العَطايا وَالهِبَات ما حفّز هؤلاء على الإبداع والابتكار، فِي شتّى مجالات الفنون والأدب.

أُطلق جُورا على هَذه الفِترة عصر الانحطَاط، والحَقيقة أنّ العَالم الإسلامِي لم يَعرف علوما ولا عُلماء بالكَثرة التي عَرفها فِي هَذا العصر (الأيّوبِي والمملُوكي)، فَكَثُرت التّآليف والمصَنَّفَات، والشُّرُوح فِي شتى أَصنَاف المعَرفة.

سَيُحاول البَحث فِي هذا المدخل، التَّعرِيف بحيَاة الششتري، وما اكتَنَفَها من أَحدَاث صَقلت مَوَاهِبه ووسّعَت مدَارِكه، والتي رُبّما كانَت سَببا فِي تَوَجّهِه هَذه الوجهة.

كما سيقِف البَحث عِند أهَمّ المحَطّات التّاريخيَّة، والعِلمِية التِي شَهدها العَصر المَوحّدي فِي الغَرْبِ الإسلامي، ثُمّ الأَيّوبِي والمملوكي في المشرق الإِسلامي.

1- في التعريف بالششتري:

شهد العالم الإسلامي عموما، والمغرب العربي على وجه خاص منذ بداية القرن الخامس إلى غاية القرن السابع هجري ظهورا نوعيا ومتميّزا للتيار الصوفي، فكما شهد المشرق العربي حركة نوعية لهذا التيار، وبروز أعلام كبار أسّسوا له وتركوا بصمات واضحة في هذا المجال، نجد للتيار الصوفي في الغرب الإسلامي أعلاما كثرا أيضا، بين مغاربة وأندلسيين، ممن طاب لهم المقام في المغرب العربي طويلا، كالشاعر (أبي الحسن الششتري)لأجل تلقي العلم في حواضر المغرب العربي، ومنهم من انتقل واستقر في المشرق العربي.

فالششتري إذن، واحد من أو لئك المتصوّفة، الذين تنقّلوا كثيرا من الأندلس إلى حواضر المغرب العربي(مراكش، بجاية، القيروان، طرابلس)، ثمّ إلى المشرق العربي بين مصر والشام والحجاز.

كانَ صوفياً كبيرا لكنه لم يلقَ الاهتمام الواسع الذي لقِيَه غيره من المتصوفة، كالحلاج وابن عربي وابن الفارض والسهروردي وغيرهم :« ولهذا نجد أنّ مَنْ ترجم له من الأقدمين كانوا معدودين على أصابع اليد الواحدة، كما أنّ مؤرّخي الفكر الإسلامي المُحدثين لم ينتبهو ا إلى مكانته الخاصّة والمتميّزة في تاريخ التّصوف في الغرب الإسلامي»[1] ولا نكاد نقع على تعريف مفصّل للششتري، سوى في كتاب (عنوان الدّراية) للغبريني، فهو أول من ترجم له، ثُمّ(ابن ليون التجيبي) في مختصره لكتاب الششتري(الرسالة

[1]) الإدريسي، محمد العدلوني: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية، دار الثقافة، ط/1، الدار البيضاء2005، ص56.

العلمية في طريقة الفقراء المتجرّدين الصوفية)، أمّا الترجمة الثالثة فقد أو ردها(لسان الدين بن الخطيب)في كتابه (الإحاطة) معتمدا الترجمتين السابقتين، والترجمة الأخيرة هي للشيخ(أحمد المقري التلمساني) في كتابه الشهير(نفح الطّيب)وقد اعتمد أيضا الترجمات السابقة، مع وجود ترجمات أخرى، لكنها ليست بذات أهمّية لأنّها نقلت حرفيا أو بتصرّف[1]، ولعل أهمّ ترجمة للششتري في كل ما سبق هي تلك التي قدّمها (الغبريني)، وإن كانت جد مُختصرة، إلاّ أن كل المؤلّفات التي جاءت بعدها اعتمدتها.

قال عنه القاضي أبو العباس الغبريني في عنوان الدراية بأنّه:« الشّيخ الفقيه الصّوفي، من الطّلبة المحصّلين والفقراء المنقطعين، له علمٌ بالحكمة، ومعرفةٌ بطريق الصوفية، وتقدُّمٌ في النّظم والنّثر على طريق التّحقيق، وأشعاره وموشّحاته وأزجاله الغاية في الانطباع»[2]وعرّفه المقّري بقوله:« ومنهم الصّوفي الشّهير أبو الحسن علي الششتري، و هو علي بن عبد الله النّميري عروس الفقهاء وأمير المتجرّدين وبركةُ لابسي الخرقة، و هو من قرية ششتر من عمل وادي آش، وزقاق الششتري معلوم بها، وكان مجوّدا للقرآن قائما عليه عارفا بمعانيه، من أهل العلم والعمل، جال الآفاق ولَقِي المشايخ وحجّ حجّات وآثر التّجرّد والعبادات»[3].

وتجمع معظم المصادر على أنّه كان واسع المعرفة كثير الاطّلاع في شتى مجالات المعرفة العقلية والنقلية، يقول أحمد بابا التنبكتي في (نيل الابتهاج):«قال الشيخ زروق:هو الشيخ العارف أحد الصوفية من أبناء الملوك ثم صار من أبناء الصوفية، كان يُقرأ عليه القرآن والسّنن، عارف بالحديث وأمّا علم الأسرار والأنوار والحكم والأذواق فحاز فيه قصب السّبق، وكُتبه دائرة على تحقيق العلم»[4] ويذكر آخرون أنّه:«كان من الأمراء وأولاد الأمراء، فصار من الفقراء وأولاد الفقراء »[5]على حدّ قول"ابن ليون"ومنه يمكن القول أنّ :« أسرته كانت ذات جاه وسلطة وغنىً، ومن المرجح أنّ أبويه كانا من الأمراء حكّام

1) المرجع السابق: ص57/56.

2) أبو العباس أحمد بن أحمد، الغبريني: عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تح/رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ط2-1981، ص210.

3) التلمساني، أحمد بن محمد المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرّطيب، تح/إحسان عباس، مج/2، دار صادر- بيروت، ،ص185.

4) التنبكتي، أحمد بابا: نيل الابتهاج بتطريز الدّيباج، تح/علي عمر، مج/1مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2004، ص361/360.

5) المصدر السابق:ص185 .

الأقاليم»[1]وذاك ما مكّنه من التّفرغ للتّعلم والتبحر في شتى العلوم، فانعكس ذلك على تكوينه وحياته الشخصيّة، حيث تنقّل كثيرا من أجل طلب العلم بالدّرجة الأولى والتّجارة والسّياحة بالدّرجة الثانية، تنقل بين(لوشة)التي قضى فيها جزءا من طفولته وبدأ فيها تعليمه ثمّ مراكش، بجاية، فمصر..

2- 1.1-المولد والوفاة:

أمّا عن تاريخ مولد(الششتري) فلم يذكر المؤرّخون ذلك بدقّة:« غير أنّ المقّري لمّا أشار إلى تتلمذه على يد ابن سبعين وأنّ هذا الأخير كان دونه في السن، ولمّا كانت ولادة ابن سبعين تقع سنة614هـ فإن هناك من الباحثين من اعتبر فارق السنوات لا يتعدّى ستاّ، ولهذا جعلوا تاريخ مولده سنة610هـ ومن هؤلاء (ماسينيون(*MASSIGNON*)، والنّشار وتبِعهمَا في ذلك ناسخا الديوان الألمانيان، شولتز(*SCHULZ*) وويلمث(*WELMET*))»[2]، فتاريخ مولده هو ما تداوله المؤرّخون في أنّه كان سنة610هـ الموافق لسنة1212م وهذا هو الأشهر.

أجمع جلّ الذين ترجموا للششتري على أنّ اسمه:« علي بن عبد الله النميري الششتري وكنيته أبو الحسن »[3].والملاحظ على التعريفات التي ذكرها المؤرّخون للششتري أنّه ينسب إلى عدّة بلاد منها:«النّميري نسبة إلى بني نمير، بطن من بطون هوَزان، و هو يشير إلى أصله العربي، والششتري نسبة إلى القرية التي ولد بها وهي من عمل وادي آش حيث أنّ زقاق الششتري معلوم بها كما يذكر المقّري، كما يُدعى اللّوشي، نسبة إلى قرية بالأندلس قضى بها بعضا من طفولته وهي لوشة (*LOJA*)* غير أنّ أكثر ألقابه شيوعا وتردّدا عند مترجميه هو الششتري»[4] ويؤكّد ذلك هو نفسه في إحدى أزجاله الصوفية حيث يقول:

---

1) الحفني، عبد المنعم : الموسوعة الصوفية، أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية، دار الرشاد – دط/دت، ص242.

[2] الإدريسي، محمد العدلوني: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية، ص61نقلا عن المقري، نفح الطيب، ج/2ص185.

*لوشة: هي بلدة تقع في جنوب أسبانيا،على الحدود الغربية لمقاطعة غرناطة، وهي محاطة بالمنطقة التي يطلق علها اسم (سييرا دي لوشة) حيث يصل ارتفاع أعلى قمة فيها إلى 1,671 متر فوق سطح البحر.كان قوم المورو المسلمين القادمين من شمال أفريقيا قد استولوا على المدينة في حوالي القرن الثامن للميلاد وسموّها بإسم "لوزة" ليعاد تسميتها ب"لوشة" بعد أن سيطرة عليها المسيحيون عام 1486، وقد أطلقت عليها ملكة (الكاستيل إيزابيلا الأولى) لقب "الزهرة بين الأشواك"https://ar.wikipedia.org/wikiلوشة

[3] ينظر، الغبريني: عنوان الدراية ص210.

[4] الإدريسي، محمد العدلوني: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية، ص59.

أَنتُمْ زَجَل سِمْسَار	بِالبَيْع وَالشَّـــرِى
وَمَنْ يَبِعْ مَا يَخْسَرْ	لأَنِّي مُشْتَــــرِيْ
غالي في طي أسرار	لُوشِيْ وَشُشْتَرِيْ

حفظ الششتري القرآن منذ صغره:« ثمّ سلك مسالك علماء المسلمين في دراستهم، فدرس الفقه، ثمّ انتقل منه إلى الحكمة وانتهى به المطاف إلى دراسة طرق الصوفية علما وعملا »[1] كما أشار إلى ذلك الغبريني في عنوان الدّراية.ولم يكتف الششتري بالعلوم العقلية فحسب، بل أخذ بحظّ وافر من العلوم النقليّة، حيث يذكر الطواح :« أن الششتري كان يجيز في المستصفى، وأنّه كان على معرفة كاملة بالسنة والحديث والفقه وأصوله»[2]، كما عكف، الششتري منذ طفولته :« على ما كان يعكف عليه أقرانه المترفون من دراسة العلوم المتعارف عليها في وقته، كحفظ القرآن وتلأوته وتجويده، والاهتمام بعلوم اللغة وآدابها، مع الاهتمام الكبير بدراسة العلوم الدّينيّة والشرعيّة من قراءات وتفسير وحديث وروايات وفقه، هذا بالإضافة إلى معرفته الواسعة والجيّدة بالعلوم العقليّة، من علم الكلام والفلسفة الإسلاميّة مشرقيّة ومغربيّة، واليونانيّة مشائيّة وأفلاطونيّة، وحكمة الهرامسة وعلم الأسماء والحروف، وفوق هذا وذاك تضلّعه في علوم الصّوفيّة، ومعرفة دقيقة بأقطابهم وطرقهم ونظرياتهم»[3].

هذه العلوم المتنوّعة التي حصّلها الششتري في حياته تظهر بشكل واضح في مؤلّفاته، فتعرّفنا بالعلوم الإسلاميّة وغير الإسلاميّة التي استطاع الششتري أن يُلمّ بها، ويتجلّى ذلك أكثر في كتبه(الرسالة البغداديّة، المقاليد الوجوديّة، الإنالة العلميّة)، فهي مؤلفاتٌ تُظهر مدى إلمامه بعلوم القرآن وعلوم الشّريعة والحديث وعلم أصول الفقه والدّين:« وقد كان الشّشتري في دراسته لهذه العلوم الدّينية يقف موقف الفاعل والنّاقد، حيثُ كان يقومُ بالمواءمةِ بين ظاهر هذه العلوم وباطِنها، وما يحتاج إليه الصّوفي منها وما هو ليس بضروريٍّ له، ويكون في فسحة منه»[4]وإلى جانب إلمامه بالعلوم الدّينية، كان الشّشتري واسع الاطّلاع على علوم اللغة وآدابها، فنجده مهتمّا:« بالشّعر القديم والشّعبي وخاصّة الموشّحات

[1] مقدّمة ديوان الششتري: ص07

[2] نفسه: ص07.

[3] الإدريسي، محمد العدلوني: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية، ص62.

[4]) السابق: ص64.

والأزجال. كما شاعت في عصره وبالخصوص أزجال أبي بكر محمد بن قزمان*(460هـ/554هـ) الذي استعمل لغة الكلام الدّارجة التي تشوبها كلمات وعبارات من عجميّة أهل الأندلس، في أسلوب متخَيِّرٍ رشيق يخلو من التّكلف، وغير متقيّد بقواعد الإعراب حتى يكونَ في متناول أفهامِ النّاس عامّة »[1] لذا جاء أكثر شعر الشّشتري في الأزجال والموشحات، فعُدّ بذلك :« أول منْ استخدمَ الزجل في التّصوف، كما كان محي الدّين بن عربي أول منْ استخدم الموشّح فيه، وللرجلين فضل السّبق في هذا المضمار، غير أنّ الفرق بين الرّجلين واضحٌ، في أنّ الشّشتري عبر في بساطةٍ نادرةٍ عن مذهبه في الوجود،[بينما] حاوَل ابن عربي بطريقته الخاصّة وإدراكه المختلف فيه عن الشّشتري، أن يصوغه في عبارات متكَلّفة وصيغٍ حوشيّة غريبة»[2] فكان الشّشتري أكثرَ إجادة لفن الزّجل، واستطاع من خلاله أن يوصل أفكاراً عميقةً في وحدة الوجود وغيرها من أفكار التصوف الفلسفي، في قالَبٍ شعبيٍّ بسيطٍ يدركه العام والخاص، فتغيّر مضمون الزجل على يده، فبعدما كان الزّجلُ يَنْحُو مَنْحى اللهو والتهتّكل وذكر الرّذائل الملازمةِ لروحِ العوام، نجده عند الشّشتري يميل أكثر إلى التّدين والتّعفّف، لذلك قِيل –كما أشرنا سلفا– أنّه أول من استخدم الزّجل في التّصوّف، دون أن يُجانب طبعا:« منحى ابن قزمان في نظمه للأزجال، حتى أنّه اعتُبِرَ من أبرز منْ أنجبته مدرسة ابن قزمان»[3] كما كانت له معرفة واسعة بالموشّحات، فديوانه:«حافلٌ بالكثير منها، عبر بها عن موضوعات صوفيّة مختلفةٍ، وقد استخدم كلّ ضروب النّظم الذي استعارَ تقنياتِه وبعضَ معانيهِ، ووظفه بعد أن أفرغهُ من مضامينهِ الدّنيوية الماجنةِ المَتهتّكَةِ، في التّعبير عن أغراضِه الصّوفيّة، وحمّلها من الدّلالات الذّوقيّة ما لم يقصده ناظموه الأصليّون »[4].

---

[1]) السابق: ص64.

*عاش ابن قزمان في القرن الخامس الهجري في أسرة كان لها حضور ثقافي وأدبي وسياسي في البيئة الأندلسية. وكان مبدعا، عاش حياته في اللذة والمتعة واقتناص لذات الحياة حتى في شهر رمضان المبارك. وهو يشبه أبا نواس في وصف الخمرة وذكر اللذات والشهوات الدنيوية. ويعد ابن قزمان زعيم الزجالين خاصة في ديوانه المشهور" إصابة الأغراض في ذكر الأعراض" الذي وثقه الكثير من المستشرقين والدارسين المسلمين. وقد أشاد بشاعرية ابن قزمان الزجلية الدارسون القدماء أمثال: ابن خلدون والمقري وابن سعيد وابن الأبار وصفي الدين الحلي... والدارسون المسلمون المحدثون كعبد العزيز الأهواني وإحسان عباس ومصطفى الشكعة... والمستشرقون والمستعربون كجنزبرجGunzberg ، والمستشرق التشيكي نيكلA.R.Nykl، وكولانColin ، والإسباني إيميليو گارسيا كوميث، وكوريينتي، دون أن نغض الطرف عن المستشرق الروسي كراتشكوفسكي والمستشرق الإسباني أنخل گونثالث بالنثيا.ابن قزمان /https://ar.wikipedia.org/wiki

[2]) الششتري: الديوان المقدّمة ، ص: 07.

[3]) الإدريسي، محمد العدلوني: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية، ص65.

[4]) السابق:ص65.

إنّ تمكّن الشّشتري من فنّي الزّجل والموشّح، رآى فيه ابن تيميّةَ خطورة على العامّة من النّاس، في قوله إنّه:« واحدٌ من كبار صوفيّة وحدة الوجود الذين أثّروا أبلغ الأثر في إقامةِ المذهبِ ونشرهِ، وإشارة ابن تيميّة إلى الشّشتري على أنّه(صاحب الأزجال) يدلّ دلالة واضحة على ما كان يرى في شعره العامي من خطورة وما كان يشغل باله إبّان إقامته في مصر من أثر الشّشتري القوي على العامّة»[1]وهذه شهادة من عدو التصوّف الفلسفي الأكبر_حسب رأي سامي النّشار_ تبين بوضوح مكانة الششتري العالية في التّصوف بوجه عامّ، والتّصوف الفلسفي على وجه التّحديد.

2.1- مؤلّفـــاتـــه:

خلّــف الشّشــتري حســب بعــض البــاحثين، وعلــى رأســهم المستشــرق الفرنســي(لــويس ماسينيون*LOUIS MASIGNON*) وجامع ديوانه(علي سامي النّشار)، مؤلفات عديدة بين شعريّة ونثريّة، وقد لاقت مؤلّفاته الشعريّة خاصّة:«انتشارا كبيرا في العالم الإسلامي شرقا وغربا، وتغنّت بها كثيرٌ من حلقات التّصوّف، واستلهم من مضامينه العرفانيّة عددٌ كبيرٌ من شخصيّات تصوّف القرن السابع الهجري، ويوجد إلى حدّ الآن كم كبير من النّسخ المخطوطة في المكتبات العالمية من ديوانه الذي يضم بين دفّتيه جُلَّ ما نظمه شعرا عموديّا، أو موشّحاً وزجلاً »[2]ولعل الاهتمام بالشّشتري وشعره بدأ :« بعناية المستشرقين منذ القرن الثامن عشر، إذ قام المستشرقان الهولنديان*WILLMET*و *SHULTENS*نسخ ديوانه بخطّيهما...وقد ذكر مؤرّخ الاستشراق الهولندي *J.NIA* أنّ هذين المسشرقين اعتنيا بشعر الشّشتري وأنّهما كتبا ديوانه بخطّيهما، ولكنّه لم يذكر أنّهما قاما بأيّةِ بحوث عن شعره، ويبدوأنّ المعاني الصّوفيّة التي تنتشرُ في ثنايا الدّيوان، وتَرَدُّدِ شعرِه بين اللهجة المغربيّة واللهجة المشْرقيّةِ جعلتْ هذْين المستشرقيْنِ يَحجُمان عن الكتابة في شعره، أو حتى عن التّفكير في نشر الدّيوان»[3].

وهكذا ظلّ شعر منسيا مُهمَلًا، فلم يهتم به الباحثون، ولم يظفر بأيّ دراسة- على حدّ قول محقق الديوان علي سامي النّشار- :« إلى أن ذكره الأستاذ ماسينيون في نشرته لديوان الحلاج على أنّه

---

[1]) نفسه: ص65.

[2]) الإدريسي، محمد العدلوني: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية، ص109/108.

[3]) الششتري الديوان: مقدمة ، ص5.

أحد الصوفية الذين ذكروا ومجّدوا الحلاج، ثم قدّم لنا قصيدتين من قصائده، ثمّ أورد مستخرجات من شعره في كتابه(*Receuil*) »[1].

وقد أشارت بعضُ المصادر القديمة إلى مؤلفات الششتري، ولكنها لم تُقدّم شرحًا وافيا لها، فيذكر صاحبُ نفح الطيب مثلا أنّ الششتري:«صنفَ كتبا منها "العروة الوثقى في بيان السّنن وإحصاء العلوم وما يجب على المسلم أن يعمله ويعتقده إلى وفاته"، وله كتاب "المقاليد الوجودية في أسرار الصوفيّة"و"الرسالة القدسيّة في توحيد العامّة والخاصّة"و"المراتب الإيمانية والإسلاميّة والإحسانية"و"الرسالة العلميّة"وغير ذلك »[2]، أما لسان الدّين ابن الخطيب فلم يذكر سوى خمسة تواليف ممّا ذكره المقّري في نفحه[3]، ومن القدامى الذين اهتموا بمؤلّفات الششتري، تلميذه (ابن ليون التُّجيبي681هـ- 753هـ) الذي لخص كتاب الشّشتري" الرسالة العلميّة"[4] ويقول فيه ذاكرا بعض مؤلفات الششتري، يقول:« وله كتاب "العروة الوثقى في بيان السّنن وإحصاء العلوم وما يجب على المسلم أن يعمله ويعتقده إلى وفاته"ومنه أختصر رسالته التي اقتضت الإشارة منها وله" الرسالة القدسيّة في توحيد العامّة والخاصّة" و"المراتب الإيمانية والإسلاميّة والإحسانية"وله غير ذلك»[5] في حين أنّ (الغبريني) والذي يُعدّ أول من ترجم وعرّف بشخصيّة الششتري في كتابه "عنوان الدّراية"، لم يُشرْ في أيّ موضعٍ من مواضع الكتاب إلى مؤلفاته.

كما أنّ للششتري أشعارٌ كثيرةٌ منتشِرة في عدّة مكتبات في العالم، كمكتبات:« ميونيخ وهمبورج وتيوبنجن(ألمانيا)، وليدن(هولندا) والمكتبة الأهليّة بباريس(فرنسا)، ومكتبة الأسكوريال، ومدرسة الدّراسات الشرقيّة بمدريد(إسبانيا)، ومكتبة السّادة الدّرقاوية بطنجة(مراكش)، والمتحف البريطاني والأنديا أوفيس بلندن ومكتبة جامعة كمبريدج، والبوديليان بأكسفورد(انجلترا) »[6]حيث يؤكّد محقّق الدّيوان، أنّه

[1]) السابق: ص5.
[2]) التلمساني، أحمد بن محمد المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، مج/2، تح، إحسان عباس، دار صادر، بيروت1968ص186/185.
[3]) ينظر ابن الخطيب، لسان الدين: الإحاطة في أخبار غرناطة، مج/4، ، تح، محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة1977، ط/1،ص214 .
[4]) ينظر، الإدريسي، محمد العدلوني: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية، ص107.
[5]) الششتري، أبو الحسن: الرسالة الششترية، أو الرسالة العلميّة في التصوف، تلخيص-أبو عثمان بن ليون التُّجيبي-تح/محمد العدلوني الإدريسي، ط1/دار الثقافة، الدّار البيضاء، 2004، ص43/42.
[6]) الششتري : الديوان مقدمة ، ص14.

اضطرّ إلى زيارة كل تلك المكتبات لجمع مخطوطاته، وقد اجتمع لديه سبعة عشرة مخطوطا(17)، وقد واجهته عدّة صعوبات في تصنيف شعر الششتري، وتحقيقه وتوصّل في الأخير بعد_ تدقيق وتمحيص كبيرين_ إلى أنّ المخطوطات التي ضمّت شعر الششتري نوعان: مخطوطات مشرقيّة، أي مكتوبة بخط مشرقي وعددها تسعة(09)، ومخطوطات مغربيّة، مكتوبة بخط مغربي وعددها ثلاثة آلاف مخطوط(3000)، وتبيّن له في تحديد زمنها أنّها منسوخة بين القرنين العاشر والثاني عشر[1]، ممّا يدل دلالة واضحة على كثرة شعره، وانتشاره في مختلف أرجاء العالم الإسلامي، وقد أشار إلى ذلك المقّري في نفحه عندما قال:« وله ديوان شعر مشهور»[2].

إلاّ أنّ الباحث المغربي (محمد العدلوني الإدريسي) يرى أنّ العمل الذي قام به الباحثون في العصر الحديث، – مستشرقين كانوا أو عرباً– حول تواليف الشّشتري شعريّةً كانت أو نثريّة يُعدّ ناقصا، ويرى – متحدّثا عن مُحقّق الدّيوان(علي سامي النّشار)، والمستشرق الفرنسي (لويس ماسينيون):« أنّ ما أثبته هذان الباحثان من مؤلّفات الششتري، وإن كان كاملاً، لم يكنْ وافياً ولا مُستقصياً »[3]. حيثُ يُجمِع المهتمون بمؤلّفات الشّشتري قُدامى ومُحدثون، بأنّ له مؤلّفات نثريّة وشعريّة عديدة، ولعل أبرزها ديوانه الذي ذاع شرقا وغربًا، لكنّ مؤلّفاته كلّها وعلى وجه الخصوص ديوانه:« لم يحظَ بما حظيتْ به دواوين غيْرِه باعتناء الباحثين، على الرّغم من أهمّيته الصُّوفيّة والفلسفيّة والأدبيّة، مثلَما اهتمّوا مثلا بديوان"ابن الفارض" وديوان "جلال الدّين الرّومي"و"فريد الدين العطّار"وغيرهم، فلا نجد شروحا ضافيةً وتعليقات ولا تفسيرات على قصائد الدّواوين سواء المخطوطة في المشرق أو المغرب، اللّهم إذا استثنينا ما قام به "زروق الفاسي" والشّيخ"أحمد بن عجيبة" وقبلهما الشّيخ"ابن عبّاد الرّندي"»[4] أيضا.

---

[1]) السابق: ص29.
[2]) المقري، نفح الطّيب، ج1/ص186.
[3]) الإدريسي، محمد العدلوني: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية:ص108
4) السابق: ص109.

أما من المحدثين الذين تناولوا بعض مواضيع شعر الششتري، :« فنجد "سليمان العطّار" في كتابه " الخيال والشّعر في تصوّف الأندلس"، ... وكذلك صاحب كتاب"الرمز الشعري عند الصوفية" "عاطف جودة نصر" الذي عكف على دراسة الرمز الخمري في شعر الششتري »[1].

ومن المؤلّفات النّثريّة للششتري نجد :« عناوين (...) لمْ يُعثر إلى حدّ الآن على واحدٍ منها وهي: الرسالة القدسيّة- العروة الوثقى في بيان السّنن وإحصاء العلوم وما يجب على المسلم أن يعمله ويعتقده إلى وفاته- المراتب الإيمانية والإسلاميّة والإحسانية »[2].وقد قام المغربي"محمد العدلوني الإدريسي" بتحقيق بعض مؤلّفات الششتري، ككتاب " الإنالة العلميّة في الرسالة العلميّة في طريق المتجرّدين من الصوفيّة" سنة2004م والذي لخصه "ابن ليون التُّجيبي"، كما حقّق كتاب " شرح نونيّة الششتري" "لابن عجيبة الحسني"، وحقق أيضا كتاب " المقاليد الوجوديّة في الدّائرة الوهميّة"، وأعاد تقديم ديوان الشّشتري بعد تحقيقه من طرف"علي سامي النّشار" مع الضبط والدّراسة والتعليق عليه، وذلك بالاشتراك مع"سعيد أبو الفيوض".

2 - وصف الـدّيوان:

لقي ديوان الشّشتري —كما أشرنا — شهرة واسعة في شتى أرجاء العالم الإسلامي، والفضل الكبير في جمع قصائده عربيا، يعود للباحث"علي سامي النّشار" الذي قضى وقتاً طويلاً في جمع ديوانه، ليصل بعد ذلك إلى نتيجةٍ مهمّة وهي أنّ للششتري :« ديوانين، أحدهما كبير يحتوي نظمَه الطّويل، والآخر صغير يحتوي مُقطّعات فحسب، ويبدو أنّ الدّيوان الكبير يتضمّنُ مذهب الششتري الصّوفي الفلسفي، بينما ديوانه الصغير هو في أكثره أوراد ومقطّعات إنشاديّة لمبتدئي المريدين »[3].

أمّا في قضيّة ورود شعر الشّشتري في ديوانين فلم يتوصّل محقق الديوان ما إذا كان:« الشّشتري قد سجّل هو نفسه شعرَهُ في ديوانين، أم أنّ تلامذتَهُ من بعده قاموا بهذا العمل من تلقاء أنفُسِهم»[4].

---

[1]) نفسه: ص109

[2]) الششتري، أبو الحسن: الإنالة العلميّة في الرسالة العلميّة، تلخيص أبي عثمان التُّجيبي، مقدمة المحقق، ص27.

[3]) الشّشتري: الديوان، مقدمة المحقق، ص15.

[4]) السابق : ص15.

يقع الديوان كلّه في أربعمائة وخمسة وثمانين (485) صفحة، قسّمه المحقّق إلى خمسةِ أبو اب تحتل مقدّمة المحقّق ثلاثاً وعشرين صفحة(23). باب القصائد العموديّة الفصيحة وتحتلّ خمسين صفحة(50)، وتضمّ ثلاثاً وثلاثين قصيدة(33)، فيها ثمانية(08) مقطوعات أوردها المحقق في باب القصائد بالرغم من وجود باب خاص بالمقطّعات. أما باب الموشّحات والأزجال فيحتلّ ثلاثين ومائتي(230)صفحة، تضمّ تِسْعا وتسعين(99) قصيدة بين موشّح وزجل. كما أو رد المحقّق في جزءٍ من الديوان بابا لموشّحات وأزجال مشكوكٍ في نسبتها للشّشتري وتحتل سبعة عشرة(17) صفحة، وتضمّ سبعة(07) قصائد، وباب آخر بعنوان موشّحات وأزجال وُجدت في مخطوطتي طنجة، ومخطوط الديوان الصغير بثلاثٍ وستّين صفحة(63) وتضمّ اثنين وأربعين(42) قصيدة، وقسمٌ أخير هو عبارة عن مقطّعات وردت في مخطوطات الدّيوان الصّغير، وتحتلّ اثنين وأربعين(42)صفحةً وتضمّ سبعاً وخمسين(57) مقطّعة.

وقد حاول محقق الدّيوان، أن يُقدّم بعض الإفادات عن النص الشعري الذي يقدّمه، كأن يُقدّم مثلا البحر الذي تندرج تحته القصيدة أو الموشحة أو الزجل، كما يُصوّبُ المفردات الخاطئة ويبين أصلها، و يُبيّن المخطوطات التي ورد فيها هذا النّص،أما بالنّسبة للموشّحات والأزجال، فيُبيّن نوعَ النّص موشّحا أو زجلا، ولهجته مغربيّة أو أندلسيّة أو مشرقيّة وعروضه، كما يقدم بعض الملاحظات العامّة حول النّص عموما.

أمّا النّسخة الثانية"لديوان الشّشتري" فقد قام بها الأستاذان الباحثان " محمد العدلوني الإدريسي"، و"سعيد أبو الفيوض"، حيث يشيران في مقدّمة الدّيوان إلى الجُهد الذي قامَ به "على سامي النّشار"في تحقيق الديوان في طبعته الأولى الوحيدة، لكنّه يرى وبالرّغم:«ما بُذِلَ في هذا العمل الذي أصبح نادِرَ الوجود من جُهدٍ علميٍّ لا يُنكر، فقد ظلّت تشوبهُ بعضُ الشّوائبِ، مثل غيابِ الضبط التام والصّحيح في شكلٍ ومضمونِ بعض القصائدِ الشّعريّة التّوشيحيّة والزّجليّة منها خاصّةً، ممّا شوّهَ أحيانا معنى أبياتها وأعاقَ في كثيرٍ من الأحيان فهم المقصود اللغوي وإدراك فحواه الصّوفي والفلسفي، ناهيك

عن غيابٍ يكادُ يكون تاما لشرحِ وتفسير بعض الأبيات والمقطعات الغامضة أو المركّبة في بنائها الرّمزي»[1].

من هنا جاءت هذه النّسخة الجديدة لديوان الشُّشتري، الذي لم يُعدْ طبْعُهُ مُنذُ1960م، مركّزة على:« ضبط النصوص الشّعريّة الواردة في الدّيوان سواءٌ من حيثُ رسْمُها وشكلُها، مع شرح لمضامينها وفكٍّ لمعنى رموزها»[2].وبذلك قدّم المحققان_حين استدركا كثيراً مِمَّا فات المحقق الأول للديوان، "علي سامي النّشار"_ وبخاصّة في ضبط اللّهجات التي جاءت عليها الموشّحات والأزجال، خدمة جليلة لديوان الششتري، ناهيك عن توضيح مذهب الشّشتري وآرائِه وأفكاره في التّصوّف- في الهامش- من خلال قصائد الدّيوان، كلّما استدعى الأمر ذلك، زيادة على شرح وافٍ للمصطلحات الصوفية الواردة في الديوان.

جاءتْ هذه النّسخة الجديدة من ديوان الشّشتري في اثنينِ وسبعين وأربعمائة صفحة(472)، حيث قدّم المحققان، مقدّمةً أخرى تناولا فيها عصر الشّاعر التاريخي والفكري، في سبعة عشر صفحة(17)، ومن ثمّ قسّما الدّيوان إلى أربَعةِ أجزاء.

الجزء الأول ضمّ القصائدَ الفصيحةَ العموديّة، ويقع في سبعةٍ وخمسينَ صفحة(57)، وضمّ إحدى وثلاثين قصيدةً(31) وتسع مقطّعات(09).

أمّا الجزء الثاني فخُصّصَ للموشّحات، واحتلَّ اثنينِ وثلاثينَ ومائة صفحة(132)، وضمّت سبعاً وستّينَ قصيدةً موشّحة(67) ومقطّعةً واحدةً. كما ضمن هذا الجزءَ مجموعةَ موشّحاتٍ مشكوكٍ في نسبتها للشّشتري، جاءت في ثماني صفحات وضمّتْ أربعَ موشّحات(04).

أمّا الجزء الثالث فخصّص للأزجال الذّوقيّة- كما سمّاه- وجاء في في ثلاثٍ وخمسينَ ومائة صفحة(153)، ضمّت إحدى وسبعينَ زجلاً ومقطّعتين، كما ضمنه مجموعة أزجال مشكوكٌ في نسبتها للششتري، جاءت في ستّ صفحات(06) وضمّتْ ثلاث قصائد.

[1]) الإدريسي، محمد العدلوني: وأبو الفيوض، سعيد: مقدّمة ديوان أبي الحسن الششتري، ط1/، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدّار البيضاء، 2008، ص07.
[2]) نفسه: ص5.

أمّا الجزء الرابع، فهو عبارةٌ عن مُقطّعات زجليّةٍ وتوشيحيّةٍ وردت في الدّيوان الصّغير، وقد جاءت في اثنين وستين صفحةً(62)، وضمّت ثلاثا وأربعينَ قصيدةً(43)، وإحدى عشرة مقطّعة(11).

ومّما يلاحظُ على هذه النّسخة من الدّيوان، الارتباك الموجود في ترتيبه وتبويبه وهي الملاحظةُ نفسها التي لاحظتها على تحقيق"سامي النّشار" بحيثُ أنّ"محمد العدلوني" وبالرّغم من تخصيصهِ لجزءِ من الديوان للمقطّعات التوشيحيّة والزجليّة، فإنّنا نجده يُدرج في هذا الجزء مُطوّلات فاقت في عددها المقطّعات، بل نجده يُدرجُ في الجزءِ الخاص بالقصيدة العموديّة(الخليليّة)، مجموعة أخرى من المقطعات.

أمّا من حيث عدد القصائد بين الدّيوانين فلا نجدُ فروقات كبيرة، كما أنّ الملاحظ على الدّيوانين غلبةُ الأزجال والموشّحات على القصيدة العموديّة، مِمّا يدل على عُلو كعبِ شاعِرنا في هذا المجال، كما يبدو كذلك تمكّنه من القصيدة الخليليّة، بحيث نعثر في ديوانه على قصائدَ جميلة يحاكى فيها كبار شعراء الجاهلية والأعصر العبّاسية.

3-التّصوّف في العهد الموحّدي:

من الضروري هنا أن نشير ولو باختصار إلى بداية التّصوّف في المغرب الإسلامي، والذي يبدو أنّه لم يتأخّر كثيرا على نظيره في المشرق العربي والذي كانت بدايته:« في النّصف الأول من القرن الثالث الهجري، وهي بداية لا تتأخّر كثيرا من بداية التّصوف في المشرق الإسلامي، ولا تتعدّى بضعة عقود معدودة تتناسب زمنيا مع تأخّر الفتح الإسلامي لبلاد المغرب عن الفتح الإسلامي في المشرق»[1]وقد كان لتلك الصّراعات التي شهدها الغرب الإسلامي بين دويلاته، واختلاف عقائدها دور فعّالٌ في إذكاء حركة التّصوف التي أخذتْ تنمو شيئا فشيئا وتتطوّر، بعد الرفض الحاد الذي عرفته على أيام المرابطين، حيث لقي الاشتغال بالفلسفة والتّصوّف عصرئذٍ معارضة قويّة من طرف الحكام والفقهاء بشكل خاص، واعتبرا ضربا من الإلحاد والمروق على تعاليم الدّين.إلى أن جاءت حركة ابن تومرت الدّينية، وأتاحت المجال للعقل والتفكير فنجده مثلا يُعيد الاعتبار "لأبي حامد الغزالي"الذي لم يكن مُرحّبا به ولا بكتاباته أيام المرابطين وخاصة كتابيْهِ(الإحياء، وتهافت الفلاسفة)وكان شأن هذا الكتاب الأخير كالأول،

[1]) الإدريسي، محمد العدلوني: وأبو الفيوض، سعيد: مقدّمة ديوان أبي الحسن الششتري: ص93.

حيث:«أفتى جميع معاهد الأندلس والمغرب بإشارة سلطان المرابطين بأنّ هذا الكتاب يحتوي على آراء إلحاديّة وَمُنعت قراءتُه، وأُحرقتْ نُسَخُهُ أينما وُجِدتْ، ولكن مؤسّس دولة الموحّدين(المهدي)أعاد مكانة أعظم فلاسفة الإسلام الدّينين في المغرب إلى ما كانت عليه، بل عادت أعظم ممّا كانت في أيِّ وقت»[1]وهذا يُعطينا فكرة واضحةً على مدى الانفتاح الفكري الذي كانت عليه دولة الموحّدين منذ نشأتها:« فشتّان بين عهدِ المرابطين الذي كان فُقهاؤُ في كل من الأندلس والمغرب يُحرّمون الإحياء وغيرها من كتب الغزالي ويحكمون بإحراقها، وبين هذا العهد الذي ينبُغُ فيه مثل ابن عربي الحاتمي وينشُر كتابَهُ"الفتوحات المكّية" وغيره، فلا يُحرّك الفقهاء ساكنا في سبيل الإنكار عليه مع عظم الفرق بين مُحتويات"الإحياء"ومحتويات "الفتوحات" ممّا لا تُقِرُّه المذاهب الفقهيّة، وربّما(ورب للتكثير) يتعارَضُ مع جوهر العقيدة الإسلاميّة في كثير من المسائل»[2].وإن كان تأثير الفقهاء في هذه الدّولة يظهر بين الفينة والأخرى ومن خليفة إلى آخر، إلاّ أن دورهم وبشكلٍ عامّ قد تراجع، ويعود ذلك في الأساس إلى الحرية الفكريّة التي نشرها خُلفاءُ هذه الدّولة بين العامّة والخاصّة، فلم تَعُد العقول متحجّرة، وتفتّحت ذهنيّة الفقهاء، فأقبل الجميع على العلم وإعمال الفكر، فنجد بعض العلماء مثلا يثور على فكرة المهدويّة لتعارضها مع الدين ومع التّفكير السليم:« فقد كان الاعتقاد بالإمام وعصمتهِ شائعا في ذلك الوقت، وكانت الخُطب على منابر المغرب والأندلس وإفريقيا التي تُنيفُ على ألفي منبر لابُدّ أن تشتمل على الدّعاء"للإمام المعصوم المهدي المعلوم"، حتى تقدّم بمنع ذلك"يعقوب المنصور"...فكانت حسنة من حسناته وكفّارة عن جميع ما يُؤخذ عليه بشأن العلم والعلماء»[3]فعاد للمذهب المالكي شأنه، وإن:«كان الخلفاء الموحّدون محبّبين للمذهب الظاهري، كان أكثر فقهاء عصرهم، من المغاربة وغيرهم ساخطين على هذا المذهب، مُتعصّبين للمذهبْ المالكي مناصرين له»[4]فبهتتْ تلك الصّولة، وقلّ ذلك التّعصّب للمذهب الظاهري التّومرتي، فعاد النّاسُ يُمارسون عباداتهم حسب المذهب الذي ارتضوه، و هو المذهب

[1]) أشباخ، يوسف: تح/ عنّان، محمد عبد الله ، تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحِّدين، ج1/مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1996م، ص257.
[2]) كنّون، عبد الله: النبوغ المغربي في الأدب العربي، ص121.
[3]) نفسه: ص121.
[4]) المنّوني، محمد: حضارة الموحّدين، ص39.

المالكي:«وبما أنَّ النّظر الفقهي قدْ تطوّرَ، فإنّ التّصوف لم يبْقَ يُعدُّ مُنكراً كذي قبل، ولم يبق للفقهاء على أهله تلك الصولة، فظهر جماعةٌ من الصّوفيّة الكبار أصحاب النّزعات الفلسفيّة، وانبثتْ مذاهبُهم المختلفة في النّاس(...)كابن عربي الحاتمي، وابن سبعين والشّشتري وغيرهم»[1] من الأندلسيّين، كما ظهرَ العديد من المتصوِّفةِ المغاربة، الذين بلغوا شأواً بعيدا:«كانوا ذوي آراء وأنظار غريبة فلسفيّة واجتماعيّة ورياضيّة، كأبي الحسن المسفر، وأبي العبّاس السّبتي، وأبي محمد صالح الآسَفي..»[2].ولم ينعكس هذا الانفتاح والرّقي الفكري والمعرفي الموحّدي على المغاربَة فحسب، بل إنَّ هذه النّهضة:«أثّرت على العُقول في الأندلس والمغرب تأثيرا متشابها، فأصْبحَ الفِكرُ الإسلاميّ في كلا القُطرَيْن مُحرّرا من القيود التي كانت تجعَلُه يَثُورُ لأقَلِّ بادرِة من الخروج عن دائرة المُسَلّمات والقَواعِد والرّسوم المتعارفة»[3].

عاش الشّشتري —كما سبقت الإشارة– المرحلة التي بدأ فيها انهيار الصّرح الموحّدي، وعرفت فيه الحركة الفكريّة عامة تراجُعا خطيرا، بسبب تلك الاضطرابات الدّاخليّة والخارجيّة التي شَهَدتها هذه الدولة، وضرَبتْ في الصّميم:« الحضارة الموحّدية وأسْرَعت بانهيارها، فنتج عن ذلك انعدام الأمن وانتشار الفقر والجوع والخوف.. »[4]وما ينجرّ عنها من انتشارٍ للأمراضِ والأو بئةِن وظهو ر الآفات الاجتماعيّة بكل أشكالها، ومع ذلك يُمكن القول::«إنّ النّهضةَ الثّقَافيّةَ والفكريّةَ التي عَرَفها العصر الموحّدي الزّاهر، ما كانت لتَنْطَفِئَ بسرعة...لولا ما تَبعَ ذلك من عدَم الاستقرار، وهجْرَةِ العقول والشّخصيّات العلميّة والأدبيّة المرموقة، خاصّة بالأندلس(...)حيث غادرها العلماءُ إلى مُرسيّة، وتدفّقت الهِجْرات بشكلٍ كبيرٍ إلى تونُس وبجاية ومُرّاكش وباقي الحواضر الإسلاميّة»[5].

كان الشّشتري واحدًا من أو لئك العلماء والمتصوّفة الذين هجروا الأندلس، بعدما قضى فيها زُهاء الثلاثين سنةٍ ونيّف تبدأُ:«سنة610هـ وتنتهي سنة640هـ عاش فيها حياةَ صِبَا وشباب مُتْرَفةً على شاكلةِ أبناءِ الأمراء والوجهاء»[6]وبعد تردّي الأحوال السياسيّة والاجتماعيّة في الأندلس، وتوقا منه إلى

---

1) كنّون، عبد الله: النبوغ المغربي في الأدب العربي، ص120.
2) نفسه، ص120.
3) نفسه: ص120، 121.
4) الإدريسي، محمد العدلوني: مقدمة ديوان أبي الحسن الششتري، ص08.
5) نفسه: ص08.
6) الإدريسي، محمد العدلوني:أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية، ص79.

البحث عن الحقيقة، انتقل إلى المغرب الأقصى الذي لم يكن حاله بأحسن من الأندلس، وكان ذلك:«نحو سنة 644هـ، وكانت أو لى رحلاته من أجل البحث عن الحقيقة، ففي مدينة مكناس سيتخلّى عن مظاهر الحياة، ويَهجرُ الدنيا بترفها ونعيمها وجاهها»[1]ثم انتقل إلى مدينة فاس، وبعد فاس ومكناس، رحل إلى مدينة بجاية بالمغرب الأو سط، وكانت بجاية قد بلغت في عهد الحمّاديين:«درجة كبيرة من التّقدم والعمران، واحتلّت مكانة مرموقةً بين حواضر العلم في المغرب والمشرق، فأمّها الكثير من علماء مصر والشّام والأندلس، فانتعشت الثقافة العربيّة وازدهرت الحركة العلميّة»[2]وكذلك فعل الحفصيون عندما سيطروا على المغرب الأو سط فقد :«شجّع الحكم الحفصي الذي قام على أنقاض الحكم المُوحّدي منذ633هـ على استقبال الواردين من العلماء من مختلف البلاد الإسلاميّة شرقًا وغربًا، وتشْجيعهم وحِمايتهم، فكان لذلك أثره البالغ على ازدهار الإنتاج الأدبي من شعرٍ ونثر ورواية، والعلوم الدّينيّة من فقهٍ وأصول وتصوّف وغيرها»[3].وكان الشّشتري شغوفًا بالمعرفة وحبِّ الاطّلاع، فكلّما حلّ بحاضرة من حواضر العلم إلاّ وسَارع إلى الالتقاء بعلمائها، وبخاصة المتصوفة، يُجالِسهم، ويأخذ عنهم ويَعُبُّ من أصنافِ المعرفة عبّا.أقام في بجاية ما شاء الله له الإقامة، ليعودَ إليها بعد رحلة قادتْه إلى إفريقية وطرابلس، لِيُقرّر بعد ذلك الانتقال إلى المشرق العربي، ويحط رحاله بمصر التي اختارها مكانا لإقامته، وكان كثيرَ التّردّد على الشّام والحجاز.

وصل "الشّشتري" إلى مِصرَ، واستقَرّ بدمياط فوجد الحملة الصّليبيّة على أَشُدِّها، كما وجدَ نزاعات سلاطين الأيّوبيّن تنخُرُ جسدَ الحُكم الأيُّوبي، فشَارك مُجَاهِدًا مع غيرِهِ من المسلمين في تلك الحرب الصّليبيّة التي شنّها "لويس التّاسع" على مِصرَ:« فجَاهدَ ضدّ العدو الصليبي مع جَمَاعَةٍ من مريديه، واتّخذ له رِبَاطًا بها، أمَّا في سنةِ650هـ/1252م، نزل بالشّام(سوريّة) وعاشَ زمنًا في رِبَاط القَلَنْدَرِيَّةِ»[4].

---

[1] نفسه:ص80، نقلا عن:louis massignon,Recherche sur shushtari,p254
[2] أحمد بن أحمد بن عبد الله، الغبريني: عنوان الدّراية، تح/عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1979/2، ص07.
[3] الإدريسي، محمد العدلوني: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية، ص81.
[4] السابق: ص88.

ظلّ "الشّشتري" مُتنقّلا بين الشّام ومصر، مُجَاهِدًا، ومتعلِّمًا من كبار المُتصوِّفة الذين كان يلتَقِي بهم، على غِرار المُتصوّف الكبير تلميذ"ابن عربي""النّجم بن إسرائيل الدِّمَشقِي". كانت الحَياةُ العلميّة مُزدَهِرَةً في بيئة الشّام ومصر، على الرَّغم من كثرة النكبات التي قصمت ظهر الدّولة الإسلاميّة أو كادت، وسنحاول أن نعرض في العنصر الموالي للبيئة العلميّة في هذين العصرين أواخر حكم الأيّوبيّين وبدايات حكم سلاطين المماليك، والتي شهدت تطورا وازدهارا غير مُتوقّع بالنظر لتلك الظروف السياسيّة.

4-التصوف في العصرين الأيوبي والمملوكي:

في البِدءِ يجب أن نشيرَ إلى مدى تأثير الدين على حياة النّاس، في تلك المرحلة العصيبة، ومن ثمّ أثره على الحياة الفكريّة والثّقافيّة بشكلٍ عامٍّ بغضّ النظّر عن كون الدّين الإسلامي، دينا يَحثُّ على العلم والتّأدّب:« فقد بدا المسلمون مُتَحمّسين لتفهّم أصولَ دِينِهم والأبعاد الحقيقيَّة له، لاسيما أنّ ذلك العصر قد شَهِد تَحدّيًا خطيراً، وهو التّحدّي الصّليبي الذي استهدفَ المُسلمينَ أرضًا ودينًا وثَقَافةً، ومن ثمَّ كان الالتِجَاء إلى الدّين باعتبارِهِ يُمثّل إحدى الوسَائل الرّادعة لهذا التّحدّي، لاسيمَا أنّ الصّليبيّين قد سَعَوا إلى تَمرير مَشْرُوعِهم الاستِعمَاري من خِلالِ الدّين »[1].تلك الظّروف السّياسيّة، كانت دافعًا مُهما، دفع النّاس إلى التّمسك بدينهم.

1.4-التصوف في العصر الأيوبي:

النصر العسكري الذّي حقّقهُ الأيُّوبيُّون، منذ عهد "صلاح الدّين الأيّوبي" على الصّليبيّين، بدءًا بِحطّين وانتهاءً بمعركةِ المنصورة، كان يُواكِبُه نصرٌ آخر حَضَاري مُزدهر في مجالات العلم وميادين المعرفة.

« من المعروف أنّ الأيُّوبيّين، كانوا أكرادًا بأصلهم ونسبِهم، ولكنّهم عربٌ بثقافتهم وتربيتِهم، فقد نشأوا نشْأةً عربيَّةً إسلاميّة، وامتزجوا بها، ولِهذا شُغِفوا حُبا باللُّغة العربيَّة وآدابِهَا وعُلُومِهَا، وقرّبُوا إليهم

[1]) الأتروشي، شوكت عارف: الحياة الفكريّة في مصر خِلال العصر الأيّوبيين منشورات دار دجلة، الأردن،ط/2007،1، ص51/50.

الشُّعراء والعُلَماء والكتّاب وشمَلُوهم بِعطْفِهم وكرَمِهم وهِبَاتِهم وخِلَعِهم، فاكتظَّتْ مجَالِسُهم بأهلِ العلم والأدب »[1].ذلك ما عرفت بها الملوك منذ الجاهليّة، حُبّ الشعراء و الحُكماء وتقريبهم.

« شجّع الأيُّوبيون كأسلافِهم العلم و العلماء، فلم يكن صلاحُ الدّين بأقلّ من سابقيه حَدْبًا عليهم، ذكر قاضي عَسكرِه"بهاء الدّين" بن شدّاد أنّه كان يُكرِم من يرِدُ علَيه من المشايخ وأرباب العلم والفضلِ وذوي الأقدار»[2] كما كان صلاح الدّين شغوفًا بالأدب والشّعر خاصّة يَحفظُه ويُردّدُه، كان مُهتما بالعلم، وقد كان شأنُه في العلم عجيبًا:« ذكر "السّيوطي" في (حسن المُحاظرة)، أنَّ "صلاح الدّين" رحَل إلى الإسكندريّة بولديه "الأفضل والعزيز" لِسمَاعِ الحديث من "السّلَفِي*"، قال: ولم يعهد ذلك لِملِك بعد "هارون الرّشيد"، فإنّهُ رحَل بولَدَيْه" الأمين و المَأمون" إلى "الإمام مالك" لِسماع (الموطّأ)، وظلّ "صلاح الدّين" يواظبُ على سَمَاع الحَدِيث، كما يواظِب على الصّلاة »[3]، هكذا كان ديدن سلاطين الأيّوبيين الأوائل، فلِشدّة ولَعهم بالعلم والأدب، وحُبّهم للعلماء، عملوا على نشر العلم وتعليمه، فكَثُرَ:« بناءُ المدارس، ودور الحديث والفقه، وبذل الحُكّامُ ما في وُسعهم لتوفير الأساتذة من أقطار العالم الإسلامي، شرقًا وغربًا ومن ثمّ أصبحت عواصم، مصر والشّام والعراق مشهورةً: القاهرة والإسكندريّة ودمشق وحلب وبغداد والموصِل، قِبلةَ القُصّادِ من سائر بُلدان العالم العربي والإسلامي، في المشرق والمغرب »[4].

لَعبت مصر دورًا رياديًا، خاصّة بعدما خَرِبت العراق والشّام، خرّبهما التّتار، مادفع بعُلَمَاء هاتين الحَاضِرتين بالفرار إلى مصرَ، وكذلك لجُوء عُلمَاء الغرب الإسلامي والأندلس إلى مِصرَ، بعد سقُوط دَولة المُوحِّدين واتّساع المَد الصّليبي.

انتشرت العديد من المَدارس في العصر الأيُّوبي، ومن أشهرِها: مدرسَةٌ للفقهاء الحنفيّة، ومدرسة بجوار الإمام الشّافعي، والمدرسة(الكاملية)"دار الحديث" أنشَأها السُّلطان"الملك الكامل محمد"

---

[1]) العبّادي، أحمد مختار: في تاريخ الأيُّوبيين والمماليك، ص94.

[2]) باشا، عمرموسى : الأدب في بلاد الشّام، ص110. *هو الحافظ السّلفي عالم الإسكندريّة ومُحدِّثُها الكبير في القرن السّادس.

[3]) مصطفى، محمود: الأدب العربي في مصر، من الفتح الإسلامي إلى نِهاية العصر الأيّوبي، دار الكتاب العربي، القاهرة، دط، 1967، ص

[4]) سلام، محمد زغلول: الأدب في العصر الأيُّوبي، منشأة المعارف، الإسكندريّة، دط، 1990، ص85.

سنة662هـ، والمدرسةُ (الصّالحيّة) بناهَا الملك "الصّالح نجم الدّين أيُّوب" عام639هـ، وكانت تُشبه في نظامِها الجامعة بتَخَصُّصاتها، ذات كُلّياتٍ أربع كُلّ واحِدةٍ تختص بتدريس مذهبٍ من المذاهب(حَنفي، مالكي، شافعي، حنبلي)[1].وقد:« أحصى المؤرّخون مجموعَةَ المدارِس التي بُنِيت بالقاهرة وضواحِيها في العهد الأيُّوبي، فإذا بهَا خمسٌ وعشْرُون مدرسةً»[2].وبناء المدارس لم يكن حِكرًا على السّلاطين والأمراء الأيُّوبيّين فحسب، بل نجد من العُلماء من ساهمَ في هذه النّهضة العلميّة ببِناء المدارس، فعلى سبيل المثال:« بَنى"القاضي الفاضل" مدرسَةً له في القَاهرة، سمَّاها باسمه، ووقفَ علَيْهَا أوقافًا، ونقل إليها بعض كُتُبه وكانت مائةُ ألفِ مُجلّد. وبنى "الحافِظُ السّعدي" مدرسَةً أنفق عليها من مالِه، واستَعانَ بأهل الخير وأوقفَ عليها ما كان يَملِكُهُ من مَالٍ وكُتب »[3].

قامت تلك المدارسُ بدور عظيم، وقصدها النّاس من كل الجهات، يكرعون منها شتّى صنوف المعرفة، والدّور الخَطِيرُ الذي أريدَ لهذه المدارس أن تؤدّيه:« كان جُزءًا من الخُطّة التي وضعها"صلاح الدين" لإزالة الدّولة الفَاطميّة، ولإثارة الشّعور الدِّيني ضدّ الأوروبيّين، في الحروب الصّليبيّة »[4].وقد أدّت ذلك الدّور العظيم بجدارة، فكان:« العملُ الذي تقوم به المدرسة، عمَلًا ذا شِقَّين: أحدُهما يتَّجه إلى داخل البلاد لإعادتهَا إلى المذهب السّني، الذي أراد القَضَاء عليه رجالُ الدّولة الفاطِميَّة، والآخرُ يتَّجه إلى ميدان القتال، لِتقوية الرّوح المعنويّة التي لابُدّ منها للمُسلمين، في مِحنةِ الحروبِ الصَّليبيّة »[5] ناهيك عن الدّور التّعليمي المنوطِ بها، وساهمت مساهمة كبيرة في دفع عجلة العلم والتّعلم:« فنشطت الحركة الثّقافيّة في هذا العصر نشاطًا ملحوظًا، ويضيق بنا البحث، لو حاولنا الإلمام بكل الاتجاهات العامّة، ولا نعرفُ في تاريخ الحضارة الإسلاميّة، عصْرَ خِصْبٍ ثقافيٍّ، ونُضجٍ فكريٍّ، وغزارةٍ في التأليف والتَّصنيف كمَثَلِ ما نُشاهِدُه في هذا العصر »[6].

[1]) يُنظر، حمزة، عبد اللّطيف:الأدب المصري من قيام الدّولة الأيُّوبيَّة، إلى مجيء الحملة الفرنسيّة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب،دط، 2000،ص26.
[2]) نفسه: ص26.
[3]) سلام، محمد زغلول: الأدب في العصر الأيُّوبي: ص92/91.
[4]) حمزة، عبد اللّطيف: الأدب المصري من قيام الدّولة الأيُّوبيَّة، إلى مجيء الحملة الفرنسيّة: ص24.
[5]) نفسه: ص24.
[6]) باشا، عمر موسى: الأدب في بلاد الشّام، ص120.

نبغ في العصر الأيُّوبي، العديد من العلماء والأدباء والفلاسِفةِ على مدى حُكمِهم، وهم أكثرُ من أن يُحْصَوا، نذكر منهم على سبيل المثال، من الكتاب الذين اشتهروا بالإنشاء:(فخرُ الدّولة الأسواني، ابن بري، القاضي الفَاضل، بهاء الدّين الأصبهاني، ابن سناء الملك، بهاء الدّين زهير..إلخ).ومن العلماء الذين اشتهروا خاصّة بعلوم القرآن والحديث والفقه، نذكر منهم على سبيل المثال:(الحبُّوشاني، الشّاطِبي"إمام القرّاء"، الحسن الخطير النّعمان، ابن الحاجب، شرف الدّين النّحوي).ومن شعراء الدّولة الأيُّوبيّة نذكر:(ابن النّبيه، ابن الفارض، ابن مطروح، ابن السّاعاتي، ابن سناء الملك"دار الطّراز")، ومن الفلاسفة:(الغزالي، ابن رشد، الزّمخشري، الفخر الرّازي،..إلخ) وغيرهم كثير.

أمّا إذا التفتنا إلى علم التصوّف، فإنّهُ ورجَالَه، لقِي:« دعمَ ورعَايَةَ الأيُّوبيّين، واصبحت مِصرُ في عهدِهم تُرَبَةً خِصبَةً لنُمُوّ التّيار الصّوفي، لاسيما أنّ الحركة الفكريّة في مصرَ كانت تميلُ بطبيعتِها إلى العلوم الدّينيّة والنّقليّة، أكثر من مَيلِها إلى العلوم العقليّة، وظهر التّصوُّف في مصرَ في فترَةٍ مُبَكّرة، تَعُود إلى بِدايةِ القرن3هـ/9م »[1]. وهذا عامِلٌ آخر جعل "الشّشتري" يختار مصر و الشّام دون غيرهما للإقامة.وقد كانت بواعث التصوف كثيرة، خاصة العامل السياسي متمثّلا في الحروب الطاحنة التي كان يشارك فيها المسلمون، خاصّة إذا عرفنا أنَّ:« مصدر التّصوّف عند البَاحثين، هو ثَورةُ الضّمير لما يُصيبُ النّاس من مظالم، لا تقتصرُ غالبًا على مَا يصدرُ عن الآخَرين، وإنّما تنصبُّ أولاً على ظُلمِ الإنسانِ نفسَه، وتقترنُ هذه الثّورة برغبَةٍ في الوُصولِ إلى الله، عن طريقِ تصفيَةِ القلب من كلِّ شاغلٍ مادّي في هذه الحياة الدّنيا »[2]كما كان للعامِل الاقتصادي متمثّلا في ما أصاب مصر والشّام من مجاعات، وفَاقَة وأمراض فتّاكة بسبب الحروب مع الصّليبيِّن والمغول، كان دافعًا آخر إلى ميل النّاس عامّةً، إلى حيضةتش التّقشّف و الزّهد.

ومن مظاهر اهتمام الأيُّوبيين بالتّصوّف والمُتصوِّفة، هو بناؤهم لما يُصطَلَحُ عليه(بالخانِقاه) مفرد(خوانق)، وهي:« أماكن للعبادة، يقضي فيها المُتصَوّفة كُلّ أوقاتهم، وتُنفقُ الدولة عليهم في أثناء

1) الأتروشي، شوكت عارف: الحياة الفكريّة في مصر خلال العصر الأيُّوبي، ص182.
2) حمزة، عبد اللّطيف: الأدب المصري من قيام الدّولة الأيُّوبيَّة، إلى مجيء الحملة الفرنسيّة، ص47.

إقَامَتِهم بهذه الأماكن »[1]ولم يقتصر عملُ هذه الخوانق على إيواء المتصوفة فحسب، فقد كامت تأوي أيضًا:« الغرباء من المسلمين، والسّماح لهم ولأسرهم بالإقامة فيها، أمّا الصّلاة فإنّهم يؤدونها في قاعة عامّة، تُسمّى بيت الجمَاعة، أمَّا صلاة الجُمُعة بنوع خاص فإنّها لا تُقامُ بالخَوانِق، ومن ثمّ كان على المُتصوِّفة أنْ يُغادِروها في كلِّ جُمُعة، إلى أحدِ مَساجِد المدينة، وكان لخُروجِهم يوم الجُمُعة، مَشهدٌ رائع يُغري النّاس جميعًا بالنّظر إليهم، والتّبرّك بهم في طريقِهم إلى المسجد »[2].

كان أول من بنَى الخانِقَاه في مصرَ هو"صلاح الدين الأيُّوبي" وأوّل واحدة:« هي الخانِقَاه الصّلاحية بالقَاهرة سنة 569هـ/1270م، ونزلها عددٌ كبيرٌ من الزّهّاد والمُتصوِّفة، من داخل مصر وخارِجِها، وأصبحت بمَثَابةِ مؤسَّسة تعليميّة راقِيَة، تصدّرَ التّدريس فيها نُخبَةٌ من مشاهير عُلَماء ذلك العصر »[3] وقد تكفّلت الدّولةُ ببناء(الخانقَاه) وتمويلِها، حيثُ خصَّصت لهَا جُزءاً:« من ميزانيّة الدّولة، وإنّ الدّولة رأت في هذا العمَل تقرُّبًا من اللّه وزُلفَى، وكانت لا تَسْمَحُ لِنَفسِهَا بِأن تَأخُذَ من مَالِ الخَانقَاه، شيئًا ولو لمَصلَحَة أُخرى من المَصَالِح العُليا »[4] حتّى لتَكادُ الحياةُ توصَفُ:« داخِل تلك الخانَقاه، بالتّرَفِ والسّعة، أدنى منها أن تُوصَفَ بالفقر والخُشُونَة، حيثُ تنافَسَ الأيُّوبيّون في تزويدِها بالطّعَام والأثَاث، كما كانت تُصْرَفُ لِمَن يَنْقطِعُ فيها الرّواتِب(...) على أنّ المُتصوِّفة، لم يَعِيشُوا لبُطونِهم، وأنَّ حيَاتَهم لم تَكُن كُلَّها نعيمًا ومتَاعًا، بل كانوا يؤثِرون شغف العيش والتّقشّف، لذلك أُطلِقَ عليهِم اسمُ الفُقَراء، لأنَّ الفقرَ شِعارُ الصّالحِين »[5].

كلُّ تلك العوامل من اهتمام بالتّصوف والمُتَصَوِّفَة، جعل الحركة الصّوفيّة تنموا وتزدهر خلال حُكم المماليك، وقد اتَّضحَ في هذا التّيّار الصّوفي:« اتّجَاهانِ:اتجاهٌ فرديٌّ فلسَفيّ، ولم يكُن مقبولًا، وكثيراً ما اتُّهم أصحابُه بالانحرافِ عن الشّريعة، ونُعِتُوا بالزّندقَة، لذلك تمّت مُلاحقَةُ أصحابِه، وتصفِيَةُ الكثير منهم(...)أمَّا الاتجاهُ الثّاني فهُو مَا يُمكن أنْ نُسمّيه بالاتّجاه الجماعِي السُّنِي، وحَظِيَ بِدعْمِ الأَيُّوبيّين »[6]

[1] السابق: ص48.
[2] نفسه: ص48.
[3] الأتروشي، شوكت عارف: الحياة الفكريّة في مصر، ص187/186.
[4] حمزة، عبد اللّطيف: الأدب المصري من قيام الدّولة الأيُّوبيَّة، إلى مجيء الحملة الفرنسيّة: ص48.
[5] السابق: ص187.
[6] السابق: ص185/184.

وقد مثّل هذا النّوع الثّاني الطّرق الصّوفية، التي ظهرت بشكلٍ مُتسارعٍ في مصر ومن أشهرهَا: الطّريقة القادريّة نسبَةً للشيخ(عبد القادر الجيلاني تـ561هـ/1165م) والطَّريقة الرِّفاعيّة(الأحمديّة البَطَائحيّة) نسبة إلى الشيخ(أبو العبّاس أحمد بن علي الرِّفَاعي المغربي،تـ578هـ/1182م)، والطّريقة الشّاذليّة نسبةً إلى الشّيخ(أبو الحسن تَقِي الدّين علي بن عبد الله الشّاذلي تـ 656 هـ/1258م) الذي جاء من تونس"شاذلة"،واستقرّ بالإسكندريّة[1].وغيرُها من الطّرق الصّوفيّة التي انتشرت في ذلك الوقت، وقد استفاد "الششتري" من كلّ تلك الطّرق ومشَايخِها الكبار، وقد أشار إلى ذلك في بعض قصائده.

أصبحت مصرُ والشّام في عهد الأيُّوبيّين، تُربةً خصبةً لشتَّى أنواع العلوم والمعارف، ودارًا كبيرةً من دورِ الزُّهد والعبادةِ، وازدهرت العلوم والآداب بشكلٍ لافةٍ، بفضل ما أوْلاهُ سَلاطِينُها من عِنايَةٍ بدور العلم و العبادة، ورِعَايةٍ واهتمام بالعلماء و المشايخ الوافدين عليهما من كُلّ حدبٍ وصوب.

2.4 – **التصوف في العصر المملوكي**:

الحديث عن الزّوايا في عهد المماليك، يَسوقُنَا إلى الحديث عن التّصوّف والمُتصوِّفة في هذا العهد، والذي انتشر بشكل لافتٍ، ووصل إلى أقاصي البلاد الخاضعة لحكمهم.

معلومٌ أنّ التّصوّف، قد دخل الأراضي المصريّة:« في مرحَلَةٍ مُتَأخِّرة من تاريخها الإسلامي، وبالرّغم من أنّ أحد مؤسّسي التَّصوّف هو"ذو النّون المصري"، فإنَّ التَّصوُّفَ لم ينتشر جَمَاهِريًا إلَّا في العهد الأيُّوبي، عندما تبنّاهُ " صلاحُ الدّين الأيُّوبي " بشكْلِه الطُّرُقي، وبنى خَانقَاه (سعيد السُّعداء) لتكونَ مُستَقرا للصُّوفيَّةِ في مصر »[2].

ومعلومٌ أيضًا، أنَّ المماليك اهتمُّوا بكلِّ ما اهتمّ به الأيُّوبيّون، وزادوا عليه– كما أسلفنا — لذا لم يكن التّصوُّفُ في عهدِهم:« مقصُورًا على فِئَةٍ بعينها من فِئَات المُجتمع المصري، بل كانَ بابُ التّصوُّفِ مَفتوحًا أَمَامَ المَصريّين جميعًا، بغضِّ النّظَرِ عن المَنزلِةِ الاجتماعيّة، ومُستَوى الثّقافَةِ أو المَذهب الدِّيني،

[1] يُنظر، نفسه: ص185.

[2] علي، أحمد صبري السّيد: التّصوُّف،التّدين الشّعبي في مصر، موقع بيّنات:.arabic.bayynat.org/Article pag.aspxتاريخ النّشر:2014/04/21ص3/1.

فالفقيرُ والغَنِيّ، والحاكِمُ والمَحكوم، والعَالِم والجَاهِلُ، والسُّنِّيُّ والشِّيعيُّ، والمُتفلْسِفونَ، كلُّ أولئكَ تصوَّفُوا، إمَّا تَصَوُّفًا نظَريًا، أوتصوُّفًا عِلْميا »[1].

ويُمكن أن نلْحظَ تَقسيمينِ لِمُتصوِّفَةِ هذا العصرِ، أحدُهمَا اجتمَاعِيٌّ، وهو في غالب الأحيان سني باطني، والثّانِي فكريٌّ، أمَّا الاجتماعيُّ، فإنَّهُ:« يُبيّنُ الوضعَ الطّبَقي للصّوفيّة، حيثُ يُمكنُ تقسِيمُهم إلى: الصوُّفيّةِ العُلمَاء، العُلَماء الصّوفيّة، وصوفِيَّةُ المؤسّسات الدّينيّة" الخانِقَاه، الرّباط، الزّاوية، الجَامع"، وأخيراً الصُّوفيَّةُ العامَّةُ، والثّانِي فكريٌّ: يُبرزُ اتِّجَاهات التّصوُّف المُختلِفةِ في العصرِ المَمْلُوكي »[2].كما يكادُ الإجماع ينعقِدُ – وسيأتي الحديث مُفصَّلا عن هذا الموضوع لاحِقًا – على تقسيم الصّوفيّةِ إلى طائفتين مُتميِّزتينِ: الأُولَى صوفِيّةُ أهلِ السّنةِ: المُلتزِمون بالكِتاب والسّنة، المُقتدون بالسّلَفِ الصّالِحِ، والثّانية: مُتَفَلسِفَةُ الصّوفِيّةِ، وهي طريقة مشوبَةٌ بالبِدَع والضلالات: كابنِ عربي، وابن الفَارِضِ، وابن سبعين، وابن بُرجان، ومنْ سلكَ سبيلَهم، على حدِّ قول البُقاعِي[3]، وقد مرّ بنا أنَّ التّصوُّفَ الفَلْسفِي منذُ زمن صَلاح الدّين، لم يلقَ ترحيبًا ولا اهتمامًا على مُستوى السّلطة والفقهاء، وحورِبَ أصحابُهُ، ولوحِقُوا في كل مكان، وحُكِم على كثيرٍ منهم بالإعدام، على عكس التّصوُّف السّنّي الذي لَقِيَ اهتمام السّلطة، ومن كُلِّ أطياف المُجتمع.

كان الاهتمامُ الشديدُ، من سلاطين المماليك، بالخانقَاهات، والرُّبط، والزّوايَا:« سببًا في ازدهارِ التّصَوّف، وازدياد طُرُقِه بجانب طريقتَي القادريّة والرِّفاعيّة..فشاعت فيه الطّريقَةُ القَلَندريَّة، ودخَلتْه الطّريقَةُ المَولَوِيّة ومؤسِّسُها جلال الدّين الرّومِي المُتوفَّ سنة673هـ، وتَبِع هذه الطّريقة الكثيرون »[4].

وقد اشتهرت العديد من الطّرق الصّوفية، التي خرج كثيرٌ منها عن أصول التصوّف المعتدل بل حتى أنّ بعضها كُفّر أصحابُه لانتهاكهم العديد من الشرائع الدينية المعروفة ولعل أخطر طريقتين:«القَلَندريَّة والعَدَويَّة، فقد كانَ لَهما أثرٌ كبيرٌ في الحياة الاجتماعيّة والسِّياسيّة في هذا العصر، أمّا

[1]) حسين، علي صافي: الأدب الصوفي في مصرَ، دارُ المعارف، القاهرة، دط،1964،ص19.
[2]) فهمي، مُصطفَى: الحركة الصُّوفيّة في ظِلِّ الدّولة المملوكيّة، الموقع الفلسفي:www.kenanaonline.com/users/Drmostafafahmy/posts/277061 ص2/1.
[3]) يُنظر،البقاعي، بُرهانُ الدّين: مصرع التّصوُّف، تح/عبد الرّحمان الوكيل، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، دط، 1980،ص167/166
[4]) ضيف، شوقِي: تاريخ الأدب العربي، عصر الدّول والإمارات(الشّام)، دار المعارف، القاهرة، ط/2، دت، ص98.

القَلَندريّة فلِكونها أدخلت حشْيشَةَ الفُقراءِ إلى سائر الطّوائف الصوفيّة، فعمَّ انتشارُهُ بين مُختَلَفِ الطّبقَات الاجتماعيّة في بلاد الشَّامِ، وأمَّا العدويّة فلكونها أساس المذهب اليزيدي، الذي اعتنقهُ أكرادُ الشّامِ، وكادَ يودِي بِحكمِ سلاطينِ المماليك»[1].وهما طريقتان ضالتان -كما أشرنا- خارجتَان عن قواعد التّصوّف السُّنّي المُعتَدِل.

عُمُومًا كانت مِصرُ والشّام، حاضنتين كبيرتين للتّصوّف بنوعيَه، ألقى فيهما كبَارُ مُتصوِّفَة العالَم الإسلامي عصا التّرحال، واتّخذوهما دار مُقامٍ، فصار لهم فيهما أتبَاعٌ ومريدونَ، كيفَ لا:« وأقطابُ التّصوّف الأربعة في مصرَ..أبو الحسن الشّاذلي، الرِّفاعي، أحمد البدَوي، إبراهيم الدُّسوقي، هم باستثناءِ الأخير، من الوافدين إلى مصرَ من المَغرِب، بينما وفدت القادريّة، المنسوبَة إلى "عبد القادرِ الجَيْلانِي " من الشّرق الإسلامِي، بل إنَّ الطَّبَقة الثَّانِيَة من الأوليَاء الصُّوفِيّين في مصر، كعبد الرَّحيم القِنائِي، وأبِي الحجّاج الأقصري، وهم كذلك من الوافِدين الذين استقرّوا في مصر »[2].في هذه البيئة عاش الششتري ومات، احتك بكبار مشايخ التصوّف في مصر والشام، حتى صار له رباط وطريقة تُتَّبع في شتى أرجاء العالم الإسلامي.

هذا باختصار شديد، جانبًا من جوانب الحياة الصّوفية، في العصرين الأيّوبي والمملوكي، لم يتطرق البحث لجميع خصائص العصرين لكثرة المادة العلمية، وإنما حاول إعطاء صورة — وإن كانت باهتة نوعا ما- إلا أنها — حسب اعتقادي- تعطي تصوّرًا للحياة الصوفية عصرئذٍ.

وتجدر الإشارة هنا، أنّه لَمْ يُظلم عصرٌ كما ظُلِمَ العصر المملوكي، حيثُ أُلْصِقت به مُختلفَ النعوت التي تحط وتقلل من شأن مُنجزاتِه، ومن الدّور الرِّيادي الكبير الذي لَعِبهُ سلاطين وأُمَراء هذا العصر، إنْ في دِفَاعهم عن حوزة الإسلام، وبذل المال والنّفس والولَد في نصرته، والدّفاع عن ممتلكاتِه، ولعل مُسَاهماتهم من قريبٍ أو بعيدٍ، في استرجاع بيت المَقدس يُعدُّ من أشرفِ الأعمال التي تُحسب لهم، دون أن ننسى دفاعهم ووقوفهم أمام الخطر المغولي والصليبي، اللذان ظلا يتهدّدان العالم الإسلامي.

---

[1]) باشا، عمر موسى: الأدب في بلاد الشام،ص95.
[2]) علي، أحمد صبري السّيد: التّصوّف، التّدين الشعبي في مصر، موقع بيّنات،ص01.

أو في دعمهم للحركة العلميّة والثّقافيّة،باهتمامهم ورعايتِهم للعلم والعلماء، ومع هذا كلّه لم يسلم من الانتقاد اللادع:« فقد شكك العديد من الدّارسين في حُكّامِه، وغمطوهم حُقُوقَهم، وحكموا على إنتاجِه العلمي والأدبي بالضُّعف والانحطاط، واغفلوا ذكر فرسان الحلبتين، من علماء وأدباء..واختلفوا حول إخلاص حُكّامِه للإسلام والمسلمين »[1].

لكن المُتأمّل، والدّارس لهذا العصر، وما حدث فيه من أحداثٍ جِسامٍ، وموقِف سلاطينهِ وأمرائهِ من تلك الأحداث، أو ما قدمه هؤلاء لخدمة الدّين أولًا، ومن ثَمَّ لخدمة القرآن واللغة العربيّة وسائر العلوم، لايمكلك إلا الاعتراف بتلك الأعمال العظيمة، التي لا يُنكرها سوى مُكابر.

فلا العقل ولا المنطق، يقبلان أن توصفَ أكثر من ستمائة سنة – وهي الحقبة التي حكم فيها المماليك والأتراك — أن توصف هذه المرحلة مرة بالعصور المتتابعة، ومرّات أخرى بعصر الانحطاط، أو الانحدار، أوعصر الأعاجم، عصر الأتراك، عصر المغول...وغيرها من التوصيفات التي تُقلل من شأن العصر ومن حكم فيه، لا يُعقل أن يتحجر العقل العربي طيلة ستمائة سنة، أو أن تعقم الأرحام على إنجاب عقلٍ واحدٍ يُفكر؟!

لكن ومع ذلك لا نجحدُ وُجودَ بعض الأقلام الصادقة والمُنصفة، التي انبرت مُحاولةً تقديم صورةٍ مغايرةٍ عن الصورة النّمطية التي درجت بعض الأقلام على تقديمها لهذا العصر في كتبهم ومقالاتهم، ومن أبرز تلك الأقلام المنصفة: مؤلفات محمد زغلول سلام في هذا الشأن، وشوقي ضيف، وعمر موسى باشا، ومحمد العبادي وغيرهم.

[1]) أبوعلي، نبيل خالد: الأدب العربي بين عصرين، المملوكي والعثماني،ص49.

الفصل الأول

في مفهوم البنية والخطاب

- في مفهوم البنية.
- في مفهوم الخطاب.
- الخطاب في التراث العربي القديم
- الخطاب في الفكر الغربي الحديث.
- بين الخطاب الأدبي والخطاب الصّوفي

1- في مفهوم البنية:

شَغلت المَناهِج الحَديثة وَآليّاتها، مَجال البَحث العلمي، في كُلّ فُروع ومَجالات المعرفَة، وبخاصّة مَجال الإنسَانيّات، وشَغلت نَظَريّاتها بَال البَاحِث العَربي حَدّ الانبهار،وذَلك مُنذ فَجّر "دوسُوسير" مَجَال علِم اللُّغة" فَظَهر ماصطُلح عَليه لَاحقا باللّسَانيَات، ففَتح البَاب عَلى مِصرعَيه، للأبحَاث الجَديدة في مَجَال الألسنيّة، واستَفادت مَناهِج أُخرى كَثيرة مِن هَذا المَجال، وبخاصّة البِنيويّة، التِي هِي مَجَال دَرسنا، والذِي سَيُحاولُ البَحث خِلَال هذا الفصل الوقوف على مَفَاهيم عديدَة، تناولَتها الدِّراسة، وأَوّلها مَفهوم البِنيَة التِي قيل فِيها الكَثير، ومن ثَمّ الوقوف على المَنهج البِنيوي وَكَيف تَشكّل بِصُورة شِبه نهائيّة على يَد العالم اللُّغَوِي الشَّهير،"رومَان جاكُوبسُون" مُرتَكزا على جُهُود العَالم اللُّغَوي"دي سوسير" وكَيف تَشعّبت بَعد ذَلك البنيويّة إلى بِنيَويّات مُختلفة، لن أتناول التعريفات اللغوية والاصطلاحية لمصطلح بنية، فذلك صار من نافلة القول، وقد خاضت فيه أبحاث متخصصة كثيرة، سأحاول أن أقدّم تعريفا مختصرا لمفهوم البنيوية.

لم تبق البنيوية أسيرةً لعلم اللغة، بل تشعبت وصارت بنيويات في مختلف العلوم، وإن كان مُعظمها يتخّذ من اللغة في بعض جوانب دراسته، ركيزة في تحليله للظواهر، وإذا انطلقنا في دراستنا للبنيويّة من كونها منهجًا –وهذا ما نبتغيه– بعيدا عن النقاش الدائر حول هل هي منهج أم نظريّة(مذهب)؟ فسنجدها –كما أشرنا– قد شملت علوما كثيرةً كالفلسفةَ وعلم النّفس، والأنثربولوجيا والنقد والأدب وغيرها، ما يُصعّب علينا تقديم تعريفٍ دقيقٍ لها، وذلك راجع –كما ذكرنا– لاختلاف ميادينها، والمجالات التي طُبِّقت فيها، لهذا السبب كثرت تعريفاتها، فقد وحّدتْ البنيوية وجمعتْ بين: « سوسير عالم اللغة، وميشال فوكو المؤرّخ، ورولان بارث النّاقد ولاكان عالم النّفس، وشتراوس الأنثربولوجي»[1] ومنه سنجد البنيويّة "السّرديّة *Naratologie*"مع رولان بارت، وكلود بريمون، وجيرار جينيت، و"البنيويّة االأسلوبيّة *Stylistique*"مع ريفاتير، وليوسبيتزر، وماروزو، وبيير غيرو، و"بنيوية

[1]) عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، عوادي: معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، ط1996/2، ص39.

الشّعر"مع جان كوهين ومولينو، وجوليا كريستيفا، ولوتمان، و"البنيوية الدّراماتوجيّة*Dramaturgie*"أو المسرحية مع هيليو، و"البنيوية السيميائية"مع كريستيان ميتز، و"البنيوية السيميوطيقية"مع غريماس، وفيليب هامون، وجوزيف كورتيس، و"البنيوية السيكولوجيّة" مع جاك لاكان، وشارل مورون، والبنيوية الأنثربولوجية خاصة مع زعيمها كلود ليفي ستراوش الفرنسي، وفلاديمير بروب الروسي، و"البنيوية الفلسفية"مع جان بياجيه، وميشيل فوكو، وجاك دريدا، ولوي ألتوسير..وغيرهم، مع العلم أنّ بعض هؤلائي المشتغلين على المنهج البنيوي، تقلّب في عدة اتجاهات بنيوية قبل أن يستقر على منهجٍ ثابت.

وبعد تطوّر الفكر البنيوي، ظهر الانقسام بين زعمائه حدّ التبرأ من صفة البنيوي، حيث لم تعد البنيوية:« من الاتّساع بمكان للتّعامل مع كُتَّاب أمثال فوكو، يرفضون بشدّة نعتهم بالبنيويّين، أو أمثال دريدا الذين يُصرّحون بموقفهم المتعارض مع البنيويين »[1]فظهرت مصطلحات جديدة مثل "ما فوق البنيوية، وما بعد البنيوية"وغيرها وذلك لاختلافهم في نمط التّفكير البنيوي.

يَرى العديد من الدّارسين، أنّ البنيوية منهج بحثٍ، فهي:«طريقَةٌ مُعيَّنةٌ يتنَاولُ بها الباحث المُعطيات التي تنتمي إلى حَقلٍ مُعيّنٍ من حُقُول المعرِفَة، بحيث تخضع هذه المُعطيات، فيما يقولُ البنَيَويُّون إلى المَعايير العَقْليَّة»[2] لِيتمكّن من خلالِها الدّارسُ، من تحديد طبيعَة ذلك الحقل المعرفي، فلو أخذنا على سبيل المثال البنيويّة في مجال الأدب، فسنجدُها:«تُركّزُ على أدبيّة الأدب*Litérarines*، وليس على وظيفة الأدب، أو معنى النّص، أي أنّ النّاقد البنيوي يهتمّ في المقام الأول، بتحديد الخصائص التي تجعل الأدب أدبًا، ولكي يُحقّق ذلك عليه أن يَدرُس علاقات الوحدات والبُنَى الصَّغيرة بَعضهَا بِبعض داخل النَّص، في مُحاولَةٍ لِلوُصول إلى تَحديدٍ لِلنّظام، أو البِنَاء الكُلّي الذي يجعَلُ النّص موضُوعَ الدّراسَة أَدَبًا»[3].ويُراعي الدّارس البنيوي في ذلكَ عدّة مفاهيم، -ترى يُمنى العيد- أنّها ضرورية، بل هي ركيزة التّحليل البنيوي، ونُلخّصها كالآتي:

[1]) هارلند، ريتشارد : ما فوق البنيوية، فلسفة البنية وما بعدها، تر/لحسن حمامة، دار الحوار للنّشر والتّوزيع، سورية، ط/2، 2009ص9.

[2]) ستروك، جون: البنيويّة وما بعدها، ص07.

[3]) حمّودة، عبد العزيز: المريا المُحدّبة، من البنيويّة إلى التفكيك، عالم المعرفة، دط، 1998، ص159.

أ- مفهوم النّسق:

ويتحدّد بالنّظر إلى البنيةِ ككل، وليسَ إلى العناصر المكوّنَةِ لَهَا، لأنّها ليسَتْ مجموعة تلكَ العنَاصِر، وما بينَهَا من عَلَاقات تُنظِّمُهَا حرَكَةٌ. العنصر يكْتَسِب قيمَتَه داخِل البِنية مع بقِيّة العناصر، أمَّا العلامَة(*Signe*) في اللّغة، فتتحدّد قيمَتُهَا فِي مَنظومة العَلَاقات.

ب- مفهو م التّزامن(*Sychronie*):

هو زمَنُ حركة العناصر في ما بينها في البِنية، والتّزامنُ مرتَبِطٌ باستمرار البِنية، وثباتِ نَسَقِها، أي بمَا هو بِنية لا بمَا سيصيرُ بنية، فالتّزامُنُ يفرِضُ بِنيَةً مُكوّنَةً مُنتَظِمَة الحَرَكَة مُبَلْوِرَةَ النَّسق.

ج - مفهوم التعاقب (Diachronie):

لَا يَفهَم التّعاقُبُ إلّا من خِلال التّزامُن، لأَنّ التّعاقُب من التّزامُن، هو زمن تَخلخل البِنيَة وتَهدُّم العنصر و هو بذلك انفتاح البنية عَلى الزّمن، ثمّ لا تَلبَث البِنيَة أنْ تَستعيد نظَامَهَا، لذا ركّز "سوسير" على التّزامُن الذي فِيهِ تستقِر البِنية وتَنتظِم.

د- مفهوم الطّابع اللّاواعي Inconscious(الآليّة):

أي تَفسير الحَدَث، فاللّاهوتيَّة – مثلا- تُفسِّرُ الحدَث بعِلّة وُجوده، أمَّا البنيويّة فتُفسِّرُه على مُستَوى البِنيَة، باعتِبَارِه موجودٌ فِي نَسَقٍ من العَلَاقات المُنتَظَمَة والمُستَمِرَّة بِهِ البِنْيَوِيَّة، مَحكومٌ بِعَقْلَانِيته المُستَقِلَّة عن وَعْي الإنسَان، إنَّهَا الآلِيَّة الدّاخلِيَّة للبِنيَة(*Mecanisme*)[1].

تلك إذن أبرز المفاهيم التي يقوم عليها المنهج البنيوي في مُقارَبَته للنّصوص ولا يُنظَرُ إلى تلك النّصُوص مُجزَّأةً كلاًّ على حِدَة، بل يجبُ أن يُنظر إليها مُرتَبِطة مع بعضِها بعضا، :«لأَنَّ فهمَ الواحد منها، مُرتَبِطٌ بِفهم المَفَاهيمِ الأخرى بِحيثُ أنّ تَكوين فكرة عن النّظرة البنيويّة، ومن ثمّ عنِ المنهج البِنيَوِي، غير مُمكن إلّا بالرُّؤية إلى هذه الميادين كُلِّهَا، لا إِلى الواحِد منها»[2].ليصير البحثُ وِفق هذه المفاهيم بحثا بنيويّا:«وهكذا تحوّل المنهج المعرفي، من محاولة معرفة ماهيّة الشّيء على كيفيّة ترابط أجزائِه

[1]) يُنظر: العيد، يُمنى: في معرفة النّص: ص42إلى45

[2]) نفسه: ص45.

وعمَلِها مُجتَمعة، فكان من نتائجِ هذا التَّحوُّل أن اختلفت البنيويّة عن غيرها من النّظريّات التي سادت قبلها، خاصّة نظريّة المُحاكاة، والنّظريّة التّعبيريّة الرّومانطِقيَّة، كما تغيَّر مفهوم العالَم واللغة»[1].

2 - في مفهوم الخطاب:

إنّ أهم ما يساعدنا على معرفة دلالة هذا المصطلح في التراث العربي القديم، هو نص القرآن الكريم أوّلًا، ثمّ ما يمكن أن تشير إليه المعاجم العربية من دلالات لهذا المصطلح، كالتي حدّدها(ابن منظور، وابن جني والجوهري)، وغيرهم.

وردت لفظة (خطاب) في القرآن الكريم، في موضعين من سورة(ص)، ومرّة واحدة في سورة (النّبأ)، قال تعالى:﴿ رَّبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَٰنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا ﴾ النّبأ. آية(37)، وفي قوله تعالى في سورة(ص):﴿ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾ص.آية(20)،حيث دلّت هنا على معنى النفوذ و السلطة، وفي موضعٍ آخر من السورة نفسها :﴿ إِنَّ هَٰذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴾ص.آية (23)،﴿ وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ ﴾المؤمنون(27) ،وبالمعنى نفسه في سورة هود الآية(37) وهو دلالتها على مجرّد الكلام فقط. كما وردت مادّة(خ.ط.ب) بأشكال مختلفة في القرآن الكريم، والحديث الشريف، ومن معانيها:« الشّأن و الغرض و الدّلالة على ذلك في هذه المادّة يختصّ به المصدر المُشتق منها(خطْبٌ)بسكون الطّاء»[2].وقد وردت لفظة (الخَطْب) في القرآن الكريم في عدَة مواضع، حيث جاءت في قوله تعالى:﴿ قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدتُّنَّ يُوسُفَ عَن نَّفْسِهِ﴾ يوسف(51) .وفي قوله تعالى:﴿ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴾القصص (23)

وقد عرف مفهوم الخطاب تعريفات كثيرة، إن على المستوى المعجمي، أو على مستوى التفاسير، تعريفات تقترب من بعضها البعض من حيث المفهوم، فيذهب بعضُ المُفسّرين في تفسير قوله تعالى: (فَصْلَ الْخِطَابِ) إلى القول بأنّ "الخطاب" هو« البيِّنُ من الكلامِ المُلخّص، الذي يَتَبيَّنُهُ مَنْ يُخاطَب به، ولا

[1]) الرّويلي، ميجان والبازعي سعد: دليل الناقد الأدبي، دط، 2008، ص33.
[2]) بغورة، الزاوي: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، دط، 2000، ص88.

يَلتبِس عليهِ، ويجُوز أن يُراد الخطاب، القَصد الذِي ليس فِيه اختصَارٌ مُخلٌّ ولَا إشْبَاعٌ مُمِل »[1] فالخطاب عند "الزّمخشري" هو الكلام، وبالتالي فهو يربط بين (الخطاب و الكلام) وهو البيِّن من الكلَامِ، الخَالي من كلِّ التباسٍ.

أمّا "ابن عربي" فيفسر(الْخِطَابِ) في الآية السابقة بـ« الفصاحَة المُبينة للأَحكام، أَي الحِكمة النّظريَّة و العمَليِّة، والمَعرِفَة والشَّرِيعة، وَفصلُ الخِطاب، هو المَفصُول المُبِين مِنَ الكَلَام المُتَعلِّق بالأحكام »[2] فابن عربي يحصر مفهوم الخطاب مُباشَرةً، بالمفهوم الشّرعي للمعنى، مع الكلام البيّن المتعلّق بالأحكام الشرعية.

يرى" الفخر الرّازي" في قوله تعالى:(فصل الْخِطَابِ)، هو كون الإنسَانِ« قادِرًا على التّعبير عن كُلِّ مَا يَخطُر بالبال، ويَخطر في الخيَال، بِحيث لا يَختلِط شيءٌ بشيءٍ، وبِحيث ينفَصِل كُلّ مَقَام عن مَقَام »[3] أي حُسن البيان مع حسن الفصل بين ما قد يلتبس عليه من الخيال. أمّا "النيسابوري"، فيذهب في تفسير نفس الآية، بأنّ الخطاب هو« القُدرةُ على ضبطِ المَعَاني، و التّعبيرِ عنْهَا بِأقصى الغَايات، حتّى كون كامِلًا مُكَمّلًا، فهمًا مُفَهَّمًا »[4].ولا يبتعدُ الشّرح المعجمي للفظة(خطاب) عمّا ذهبت هذه التفاسير

1.2- الخطاب في التراث العربي:

يذهب "ابن منظور" في لسان العرب إلى أَنّ:« الخِطَابَ، والمُخَاطَبَةُ، مُرَاجَعَةُ الكَلَامِ، وقد خَاطَبَهُ بالكَلَامِ مُخَاطَبَةً، وخِطَابًا وهُمَا يَتَخَاطَبَانِ »[5]، ويقول أيضا:« وذهب أبو إسحاق إلى أَنّ الخُطبَةَ عند العرب، الكلام المنثور المُسَجّع ونحوَه »[6]ويذهب غيرُه أيضا إلى الربط بين الكلام والخِطاب، "فابن جنّي"

[1]) جار الله أبي القاسم محمود بن عمر، الزّمخشري: الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، تح/تع ودراسة، عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد مُعوّض، مكتبة العُبيكان، الرّياض، ط/1، 1998، ج/5، ص251، 252..

[2]) ابن عربي، مُحي الدّين: التّفسير على هامش لُبَاب التّأويل، في مَعَانِي التّنزيل، الخازن علاء الدّين، محمد بن إبراهيم البغدادي، نظارة المعارف1317ه، ج/4،ص31.

[3]) الرّازي، محمد فخر الدّين: تفسير مفاتيح الغيب، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، لبنان،ط/1، 1981ج/26، ص188.

[4]) النيسابوري، نظام الدّين الحسن بن محمّد بن حُسين القمّي: تفسير غرائب القرآن، ورغائب الفرقان، ضبطه وخرّج آياته الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط/1، 1996، مج/5،ج/17. 23،ص587.

[5]) ابن منظور: لسان العرب،تح/مجموعة من الأساتذةن دار المعارف، القاهرة،ج/1ص1194.

[6]) نفسه: ص1194.

مثلًا، يُعرِّف الكلام بأنّهُ:« كُلّ لَفظ مُستَقِل بنفسه، مُفيد لِمعنَاه، واقِع على الجُمل، دون الآحاد، والكَلَامُ أيضًا عبارَة عن الألفاظ القائمة برؤوسِهَا، المُستغنِيَة عن غيرِها، والتي يُسمّيها أهل هذه الصّنَاعة، الجُمَل على اختلاف تراكيبها »[1] أي أنّ الكلام يكون جُمَلا مُستوفيّة لمعناهَا، دونَما حاجة لغيرها في اتِّضاحِ المعنى ويقول "الجوهري":« وَخَطَبت على المِنبر خُطبة بالضَّمّ، وخَاطَبَه بالكَلام، مُخاطَبة، وخِطَابا»[2] و الخَطَابَةُ —كما أشرنا — هي الكلامُ البيِّنُ المُسجع، ويذهب"الزمخشري"في(أساس البلاغة) إلى توضيح مفهوم الخطاب بقوله :« خَطَبَ، خَاطَبَهُ أَحْسَنَ الخِطَابِ، وهو المواجَهَةُ بالكلام، وخطَبَ الخطيبُ خُطبَةً حَسنةً، وخطَبَ الخَاطِبُ خُطبةً جَمِيلَةً »[3].أمّا الجرجاني فيذهب في تعريفِه للكلام، على أنّهُ:«المعنى المُركّب الذي في الإسناد التّام »[4].الملاحَظُ على هذه التعريفات المعجميَّة أنَّهَا لَا تبتعدُ كثيراً عن تعريفات المفسِّرين لِلخِطَاب، بل يُلَاحَظُ على هذهِ التَّعريفَات جميعا:« الاتِّكاء على التّفاسِير، وارتباطُ التَّفاسِير بالمَعنَى المُعجَمِي أيضًا، كما أَنّ المَعاجِم تُشِير إلى رَبطٍ خَفَيّ بَينَ الخِطاب والخَطَابة، بوَصف الأَخيرَة جنسا أَدبيّا واضِح الحَدُود آنذَاك »[5].

ثمّ عرف مفهوم"الخِطاب" تطوّرا ملحوظًا في التراث اللُّغوي والبَلَاغِي عند العرب، فقالوا بضرورةِ مُراعاة المُتلقّي(المُخاطب)، بل بأهمّية إشراكِه في صِياغَة المعنى وإنتاجِه، " فأبو حامد الغزالي"مثلا، يرى ضرورة توفّر شروطٍ مهمة في المخاطب(المُتلقّي)، وهي:« عِلما ضروريّا بثَلاثَة أمور، بالمُتكلِّم وبأَنّ ما سَمِعه من كَلامِه، وبِمُرادِه من كَلامه، فَهذه ثلاثَة أُمور، لَابُدّ أن تكُون معلومة »[6] وهذا المفهومُ يقترب منه المفهوم الحديث للخِطاب.

---

1) ابن جني: الخصائص، تح/محمد علي النّجار، دار الكتب المصريّة، القاهرة،ط/1، 1952، مج/1، ص17، مادة(خ.ط.ب)

2) الجَوهَرِي، إسماعيل بن حمّاد: الصِّحاح، تاج اللغة وصحاح العربيّة، تح/أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ط/4،1987، مج/، ص مادة(خ ط ب)

3) الزّمخشري: أساس البلاغةِ، تح/مُريد نعيم، وشوقي المعري، مكتبة لبنان، ناشرون ط/1، 1998.ص ،مادة (خ.ط.ب)

4) الجرجاني،: التّعريفات، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت،ط/1، 1978، ص194.

5) محمود إبراهيم العَتّوم، مَهَى: تحليل الخطاب في النّقد العربي الحديث، دراسة مُقارِنة في النّظريّة و المَنهج، أطروحة دكتوراه في اللغة العربية، إشراف د.سمير قُطامِي، كُلّية الدِّراسات العليا، الجامعة الأردنيّة، 2004ص7.

6) الغزالي، أبو حامد: المُستصفى من علم الأصول، دار إحياء التراث العربي، لبنان،ط/1، 1997،ج/1،ص229.

ومن المُحدَثين من يَرى الخطاب:« كُلّ ملفُوظ/مكتوب، يُشكّل وِحدة تواصُلِيّة قائِمَةَ الذَّات »[1] فالخطاب يكون ملفوظا ومكتُوبا، يحقق وحدة تواصلية، يرى "أحمد المتوكّل" أنّ هذا التعريف يُستَفَاد منه ثلاثة أمور مهمّة[2]:

أولا: إبعاد الثنائيّة التقابلية، جملة/خطاب فالخطاب يَشمل الجملة.

ثانيا: اعتماد التواصلّية معياراً للخِطَابيّة.

ثالثا: إقصاء معيار الحجم من تحديد الخطاب، فيمكن عدّ نصٍّ كامل، أو جملة، أو مُركب، أو شبه جملة، خطاباً.

وخلاصَة القول:«أنّ الخِطاب لغةً، هو مُراجَعة الكلَام، وهو الكلَام والرّسالَة، وهو المواجَهة بالكلَام، وهو مَقطَع كلَاميّ، يحمِل معلومَات يُريد المرسلُ(المُتكلّمُ أو الكاتِب) أن ينقلَها إلى المُرسَل إليه،(السّامِعُ أو القارئ). يكتُب الأوّل رسَالة ويفهمُها الآخر، بناءً على نِظام لغويّ مُشترك بيَنَهما، وبذلكَ يكون المَعنى الذي تُوصلنا إليه المَعَاجِم، مُتَمَثّلا في:الحوار، الذي يرتَبط بدوره بوُجود ثلاثَة عناصِر" المُرسِلُ، المُستَقبِلُ، الرِّسَالةُ »[3]

ويمكن القول عُموما أنّ مفهوم الخطاب:« قد مرّ بأدوار ومراحِل من التّطوّر حتى وَصَل إلى مَرتَبة المُصطَلَح، بتشكيل نواة دَلَالِيّة خَاصّة بِه في الثَّقَافَة العربيّة »[4]

2.2- الخطاب في الفكر الغربي الحديث:

بعد عرض مفهوم الخطاب في التراث اللّغوي العربي القديم، حريّ بنا أن نعرض للتأصيل الأجنبي للكلمة في الفكر الغربي، عند أمثال(فوكو، بنفنست، شارودو) وغيرهم، فقد عرف هذا المفهوم معاني كثيرة، بتداخله مع مصطلحات عديدة.

---

[1]) المُتوكّل، أحمد: الخطاب وخصائص اللّغة العربية، دراسة في الوظيفة والبِنيَة والنّمط، دار الأمان، الرّباط، ط/1، 2010، ص 24.

[2]) نفسه: ص24.

[3]) الخوالده، محمد ناصر: مفهوم الخطاب كوسيلة اتّصاليّة: موقع تارييخ التصفح:*http://kenanaonline.com/users/MOMNASSER/posts/3808642013/3/15*

[4]) محمود إبراهيم العَتّوم، مَهَى: تحليل الخطاب في النّقد العربي الحديث، دراسة مُقارنة في النّظريّة و المَنهجُ: ص5.

يقابل معنى كلمة (خطاب)العربية، كلمة (Discours) في اللغةِ الفرنسيّة:« وأصلها الّلاتيني هو Discursus، وفعلها Discurure و الذي يعني الجَرْيُ هنا وهناك»[1]، إلّا أنّ مصطلح(Discours) المأخوذ عن اللّاتينية:« ليس أصلا مباشرا لما هو مصطلح عليه بالخطاب، إلا أن الجذر اللغوي اللاتيني أصبح يحمل معنى الخطاب أو ما اشتق منه من معان منذ القرن السابع عشر، فقد دلّ المصطلح على معنى طريق صدفي، ثم المحادثة والتواصل، كما دل على تشكيل صيغة معنوية سواء أكانت شفهية أم مكتوبة عن فكرة ما.»[2] ومعلوم أنّ أصل مفهوم الخطاب .كما سبق و أن أشرنا .تعودُ جذورهُ :« إلى عنصري اللغة والكلام، فاللغة عموما نظام من الرموز يستعملها الفرد للتعبير عن أغراضه، والكلام إنجاز لغوي فردي يتوجه به المتكلم إلى شخص آخر يُدعى المخاطب»[3] وهذا ما قال به" دي سوسير".إلّا أنّ مفهوم الخطاب من منظور لساني يُعدُّ حديثا نسبيا:« وتحديده من الأمور المستعصية، نظرا للتطور الذي حصل في علم اللسانيات، والتحولات السريعة التي عرفتها معظم النظريات التي تندرج تحته. فقد اختلط مفهوم الخطاب والتبس بغيره من المصطلحات، وبخاصة مصطلح النص، لأنها ظلت تلازمه في المعنى، وترادفه في الاستعمال، كما أن توظيفه في البحوث النقدية المعاصرة عرف ارتباكا كبيرا»[4].وبالتالي يُثير مصطلح الخطاب في الألسُنيَّة:« الكثير من اللبسِ، فهو يحتل مكانةً خارج الثنائيات المعروفة في الألسنيّة، من مثل ثنائيّة اللغة والكلام، والنّظام و العمليّة، والكفاءة والقدرة»[5] لذلك اختلف تعريف الخطاب، باختلاف الزاوية التي يُنظر له منها فقد « اقترح اللسانيون منذ دي سوسير مجموعة من التعاريف للخطاب، استفادت من الدراسة التأسيسية التي حدد فيها أرسطو مفهوم هذا المصطلح في كتابه فن الشعر، غير أن تراكمها يطرح اليوم صعوبة في إحصائها والربط بينها، نظرا للخلفيات المنهجية، والرؤى النقدية التي ينطلق منها أصحابها»[6].من هنا تباينت التعريفات، فعرف مفهوم الخطاب عند الغربيين، تداخلا

[1]) بغورة، الزاوي: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص90،89.

[2]) *Encyclopédia Universalis, Microsoft, France, 1995,(CD)*. *« Discours »* وينظر أيضا Dictionnaire *historique de la langue française, Dictionnaire Le Robert, Paris, 1992,P. 610.*

[3]) شرشار، عبد القادر: تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النّص، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دط، دمشق، 2006 ص12.

[4]) السابق: ص13.

[5]) بغورة، الزاوي: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص90.

[6]) شرشار، عبد القادر: تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النّص، ص14،13.

مفاهيميا بيّناً، على غرار(الكلام، الملفوظ، المنطوق..)واختلفت تعريفاته من منهج إلى آخر، كما أشرنا (كالأسلوبيّة، واللسانيّة، والشعريّة، إلى البنيويّة، والسّيميائية) وغيرها من تلك المناهج الحديثة التي تناولت هذا المفهوم.

فبتأمُّلنا لهذا المصطلح(الخطاب)، من وجهة نظر الألسنية مثلا، نجد" بنفنيست Benvenist" حـــاول:« تجاوُز الإطار الشّكلي للألسُنيّة البنيويّة، بطرحِه لمسائِل الوظيفة ودور الفاعل المُتكلّم في العمليّة المنطوقيّة، وخلُص إلى القولِ بأنّ الكلمة تُشكّلُ نُقطة فصلٍ في ميدان اللغة، وهما: النّظام الشكلي القائم على العلامة والوحدة والنّظام التّواصلي، أو الخطابي القائم بين الوحدة والخطاب، وهما يشكلان نظامَ الدّلالة في اللُّغة»[1] وذهب "بنفنست" في تعريفه للخطاب، بكونه:«الملفوظ مَنظُوراً إليه من وِجهةِ آلياتِ وعمَليّاتِ اشتغالِهِ في التّواصلِ، وبمعنى آخر هو كلُّ تلَفُّظٍ يفرضُ مُتَكَلِّمًا، ومُستمِعًا، وعند الأول هدف التّأثير على الثّاني بطريقةٍ مَا»[2].

أمّا "ز.هاريس *Z.HARIS*" فهو من أوائل اللسانيين الذين حاولوا توسيع حدود موضوع البحث اللساني:« بجعله يتعدّى الجملة إلى الخطاب، وبقائه ضمن حدود المجال اللّساني، وعرّف الخطاب بأنّه: مَلفوظٌ طويلٌ، أو هو مُتتاليةٌ من الجمل تكون مُنغلقَةً، يُمكن من خلالها مُعاينة سلسلةٍ من العناصر، بواسطة المنهجيّة التّوزيعيّة، وبشكلٍ يجعلُنا نظلُّ في مجال لِسَانيٍّ مَحْضٍ»[3].مانلاحظه في هذا الإطار، «أن هاريس قد نظر إلى الخطاب انطلاقا من معيار البساطة و التعقيد،كما نظر إليه أيضا انطلاقا من نمط العلاقة التي يقيمها مع النحو، حيث عده نموذجا من النحو،لذلك تكون علاقته بالنحو بمثابة علاقة الجزء بالكل.قاد هذا التصور إلى نتيجتين أساسيتين أولاهما تحديد مفهوم الخطاب انطلاقا من توظيف مفهومي المحيط والمتن حيث إن التحليل التوزيعي يحدد محيط وحدة الخطاب انطلاقا من تفكيك الألفاظ التي يتضمنها المتن وتحليلها إلى ما يعرف بالمكونات المباشرة . يمكّنُ هذا التحديد من ضبط الاطرادات

---

[1]) بغورة، الزاوي: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو: ص90.

[2]) الخوالده، محمد ناصر: الخطاب كوسيلة اتصاليّة...(الموقع)

[3]) بغورة، الزاوي: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو،90.

الصورية المتعلقة بالمتن. و ثانيهما إدراج مفهوم التحويل بين الخطاطات التركيبية للجملة في إطار تحليل الخطاب، و ذلك كتقنية مساعدة للإجراءات التوزيعية»[1]

ثم أخد مفهوم الخطاب يتّسع، حتى شَمِل الإنسان وكلَّ ما يحيط به، فلم يعد الخطَابُ:« طريقةً للتّعبير، أو حديثًا مُتساوِقًا، أو مجموعة عمليات فكريّة مُترابِطة، أو تحليلا لذواتٍ واعيةٍ تَتَأمّل وتعرف وتُعبّر، إنّما أصبحَ إمْكانًا وشرْطَ وُجودٍ ونِظَامًا، أصبحَ حقلًا تتمفْصَلُ فيه الذّوات، ومجموعة علاقاتٍ تجد فيها مُرتكزًا له»[2] هذا التّحول الإبستيمولوجي الذي شهده الخطاب، يرجع الفضلُ فيه إلى المفكر و الفيلسوف الفرنسي "ميشال فوكو" فهو واحد من أهم المفكرين الذين، تعاملوا مع هذا المفهوم لوقت طويل، وبشكل واسعٍ ونظّرَ له، فأعطى لهذا المصطلح مفاهيم جديدة وشاملة ودقيقة، وقدم عدّة تعاريف للخطاب، وهو في كل تلك التعريفات، ينطلق من كونِ الخطاب مُرتبطٌ وثيق الارتباط بالفلسفةِ والمَنطِق، ومنه يتحدّد مفهومُ الخطاب عند"فوكو" بكوْنه:« عمليّة عقليّة مُنظّمة تنظيمًا منطقيا، أو عمليّة مُركّبة من سلسلةٍ من العمَليّات العقليّة الجُزئيّة، أو تعبيرٌ عن الفكر بواسِطَةِ سلسِلةٍ من الأَلْفاظ والقضايَا، التي يرتَبِطُ بعضُهَا بِبعضٍ»[3]ويعرّف "فوكو"الخطاب أيضًا بكونه:« مجموعة من المَنطوقات، بوصفهَا تنتمي إلى ذات التّشكيلةِ الخِطَابيَّة، فهو ليسَ وحدة بلاغيّة أو صوريّة قَابِلَةٌ لأَن تَتكرّر إلَى مَا لا نِهايَة، يُمكن الوُقوفُ على ظُهُورِها واستِعمَالِها خلال التّاريخ(...) بل هي عِبَارَةٌ عن عددٍ مَحصورٍ من المَنطوقات التِي تستَطِيعُ تَحديدَ شرطَ وُجُودِها »[4] فهو يُركز في تفسيرِه للخطاب على أبسَطِ أجزاءِ الخطاب، وهو المنطوق، يقول:« فقد استخدمت في مُناسبات عديدةٍ لفظَ مَنطوق، إمَّا لأُشيرَ به لِعددٍ من المنطُوقات..أو لأميّزَهُ عن تلك المَجموعات التِي أسمّيهَا الخِطَابَات(مثل مَا يَتَجَزَّأُ الجُزءُ عن الكُل)ويبدو المَنطوق لأوّلِ وهلةٍ لعنصرٍ أخير، أو جزءٌ لا يتجزّأ، قابل لأنّ يستقِلَّ بذاتِه، ويُقيمَ علاقاتٍ مع عناصرَ

---

[1]) العربي، ربيعة: الحد بين النص و الخطاب، الحوار المتمدن-العدد: 3692 - 2012 / 4 / 8 -
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=302581

[2]) حرب، علي: الموسوعة الفلسفية العربيّة، معهد الإنماء العربي، ط/1، 1986،مج1 ص1771،مادة(مقال)

[3]) صليبا، جميل: المُعجم الفلسفي بالألفاظ العربيّة والفرنسيّة والإنجليزيّة واللّاتينيّة، دار الكتاب اللُّبناني، ودار الكتاب المصري، القاهرة، ط/1، 1978، ج/1ص204.

[4]) محمود إبراهيم العتوم، مهى: تحليل الخطاب في النّقد العربي الحديث، ص15.

أخرى مُشابِهة لهُ »[1] كما كان "فوكو" في تحليله للخطاب، شديد العناية بالعبارة:« بوصْفِها شيئًا قائمًا بذاته، لا تُحيلُ على شيءٍ آخر، إنّما كونَهَا تتَّصفُ بذاتِهَا لا بغيرِهَا، و التّحليل هُنَا ينصُّ على ضروبِ التّرابُط، بين العبارة وما يتّصِل بِهَا من عِبَارات أخرى، وُصولا إلى تحديد نظام الخطَاب كُلّه »[2]. وقد تعرّض "فوكو" للخطاب في مؤلفاته، مُتناولا أيّاه بشكل واسع، فتعرض مثلا للخطاب و السّلطة، الخطاب و المعرفة، كما تطرّق للعلاقة بين الخِطابات، وتناول الخطاب في بعده التّاريخي، وهو أهم ما يُميّز"فوكو" في تحليله للخطاب:« مُقارنة بالتّأويل أو التّحليل، وهو ما يجعلُ من الأنطولُوجيا التّاريخيّة فلسَفَة تَتكوّن من الموضُوعَات الفَلسَفيّة، التي تُشكّل أيّ فلسَفة من الفَلسَفَات، ويعني بذلكَ أنّهَا فَلسَفة لغويّة، مادامَت اعتمدت على اللغة و الخِطَاب، لمناقشَة مُختلفِ موضوعاتِهَا»[3] بل ويرى "فوكو" أن هذه الأنطولوجيا التاريخية فلسفة تتمظهر في عدة مجالات فهي أيضا:« فلسفة علوم مادامت قد ناقشت مشكلة المَعرفة، ومُختلف الممارسَات الخِطَابيّة، ذات العلاقَة بالمعرِفة والعلم، وفلسفَة سياسة، مادامت قد طرَحت مفهوم السّلطة، كمفهومٍ بديلٍ للتّمثيل السّياسي القائم على القَانون أو الهياكل، وهي أخيرا فلسَفَة أخلاقِيّة جَمَالِيّة، مادامت تُحدّد مُختلف تَجَارب الذّات، سواءٌ من النّاحِية الأَخلاقِية أو الجمَالِيّة»[4].الملاحظُ إذن أنّ"فوكو"قفز قفزة نوعيّة في دِراسَته للخطاب، وتحليله، وأنّ جُهوده في تعريفِه للخِطَاب وآليات تمثُّلِه للسُّلطَة و المجتَمع، ذات قِيمَة وأهمّية لم يسبِقهُ إليها أحدٌ.

أمَّا "بول ريكور*PAUL RECORE*" الفيلسوف الفرنسي، فيرى أنّ الخطاب هو:« الواقعة اللّغوية »[5] مع الأخذ بالحسبان:«العلاقة التِي تُشكل الخطاب بذاتِه وهي العلاقة بين الواقعة و المعنَى »[6] ليأخذ الخطاب بعد ذلك مفهوما أشمل، فيصير الخطاب:« من حيث هو واقعة أو قضيّة أو خبر، أي من حيث هو وظِيفة إسناد مُتداخِلَة ومُتفاعلة بِوظيفة هويّة، هو شيء مُجرّد، يعتَمد على كُلّ عينيّ مَلمُوس، هو

[1]) فوكو، ميشال: حفريات المعرفة، تر/سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب1986ص78.
[2]) إبراهيم، عبد الله: الثقافة العربيّة و المَرجَعيّات المُستعارة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط/1، 1999ص104.
[3]) بغورة، الزاوي: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ص364.
[4]) نفسه: ص364.
[5]) ريكور، بول: نظريّة التأويل، تر/سعيد الغانمِي، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، ط/2، 2006ص34.
[6]) نفسُهُ: ص34.

الوِحدَة الجدليّة بين الواقِعَة والمعنى في الجُملَة »[1]وبالتّالي فالخِطاب يعتَبِر نفسهُ:« بمثابَة حَدَث:أي أنّ شيئا ما يحدُث عندما يتَكلّم أحَدنا، وتفرِض هذه النّظَريّة، نظريّة الخِطاب كَحَدَث، نفْسها بمُجرّد مَا نَأخذ بعين الاعتبار، العُبور من لِسَانيات الكَلَام أو الرّمُوز، إلى لسَانيات الخطاب أو الإرساليّة»[2] ويرى أنّ هذا الحدث(الخطاب)يعُودُ مصْدَرُ تقسِيمِه، وتمييزِه إلى كلَامٍ وخِطاب إلى:« "فردنان دوسوسير، ولوي بلمسليف"، يُمَيّز الأول بين"اللّغة والكلَام" والثّاني بين"التّصوّر والاستِعمَال"، من هذه الثّنائيّة تَسْتَنتِج نظَريَّةُ الخِطاب كُلَّ خلَاصَاتِهَا الإيبستيمولوجيّة »[3]ومنه فإنّ "ريكور" يرى أنّ الخطاب:« يتجاوز النّص من حيثُ هو واقعةٌ أو قضيّة أو خبر، أي من حيث هو وظيفة إسنادٍ مُتداخلة ومُتفاعلة بوظيفة، أي هو شيء مُجرّد(...)يمُثّل الوحدة الجدليّة بينَ الواقعة و المعنى في الجُملة، وهكذا يُمكن اختصار الخطاب في أنّه إسنادٌ أو مَحمول(*predicate*) ، فاللّغة كما يقول" بنفسْت*BENEVST*" قد تستغني عن الفاعل أو المُبتدأ أو المَفعول وغير ذلك من مَقولات اللّغة، ولكنّها لن تستغني أبدًا عن المُسند»[4]فاللّغةُ (***langue***)،:« هي الشّفرة أو مجموع الشّفرات، التي يُنتِجُ المُتَحدّثُ إسْنَادًا إليهَا رِسالةً مُعيّنةً »[5] هذا باختصار شديد مفهوم الخطاب، عند العرب، وعند بعض المفكرين الغربيين، لأنّه من الصّعوبة بمكان أنّ نُلِمَّ بكل التعاريف التي قُدّمت للخِطَاب، فقد اختلفت ـ كما أشرنا في البدايةـ من منْهجٍ إلى آخر، ومن مُفكّرٍ إلى آخر، فاختلف تعريف الخطاب عند الألسنيين، والبنيويّين، وفي الدِّراسَات التّداوليّة، وكثرةُ تلكَ التّعريفات إنما تعكِس:«انتمَاء الخِطاب إلى حقولٍ مَعرفيّة مختلِفة، ممّا نجمَ عنه تَضَارب في تَحديده، بل إنَّ هذا التّضَارب، يُمكن مُلاحظَته أيضا بين المشتغلين في حقل مَعرفيّ واحدٍ »[6] كما أن كثرة تلكَ التّعريفات وتَضَارُبها، أدّى إلى تَداخُل بين الخطاب ومُصطَلحات أخرى، كالنّص، واللُّغة، والكلَام،..وغيرها. وما

---

[1]) السابق: ص34.
[2]) ريكور، بول: من النّص إلى الفعل، أبحاث التّأويل،تر/محمد برادة، حسان بورقيّة، ط/1، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعيّة، مصر 2001،ص79.
[3]) نفسه: ص79.
[4]) جودت زيادة، رضوان: نظريّة التأويل لدى الفيلسوف بول ريكور، المستقبل،الإثنين5تموز2004،عدد1636ص18، *http://www.almustaqbal.com/v4/Article.aspx?Type=np&Articleid=73141*
[5]) ريكور، بول: نظريّة التّأويل، الخطاب وفائض المَعنى، ص25.
[6]) العربي، ربيعة: الحد بين النص و الخِطاب، مجلة علامات، عدد33ص35.

زاد من صُعوبةِ تحديد مفهومهِ في الدّراسَات النّقديّةِ الحدِيثَة، وهي المُشكلَة التي لازمت الخطاب، وظلّت - كما يرى سعيد يقطين:« لاصِقةً به إلى أيَّامِنا هاته، رُغم التّطوُّرات التي طرأت على القضيّة المَطروحة، ورغم التّقدّم الحاصل الذي حقّقه تَحليل الخطاب من جهةٍ، و الخِطَاب من جِهةٍ ثانيةٍ، تظهر هذه التّطوّرات وهذا التّقدّم، في ظهورِ اختصاصات عديدةٍ تدّعي كون الخطاب موضوعَها الرّئيس بامتياز »[1].

3- بين الخطاب الأدبي و الخطاب الصوفي:

3ـ 1 - الخطاب الأدبي:

اهتمت الدّراسات الأدبيّة، قديما وحديثا بالخطاب الأدبي ومميزاته الجمالية، وخصائصه الأسلوبيّة وتراوحت الدّراسات التي تناولت الخطاب الأدبي بين الأصالة والمعاصرة، أي بين مُتمسّكٍ بالمنهج التراثي في تناولِ الخِطاب، وبين مُناديًا بضرورة الالتزام بالمناهِج الحديثة، من أسلوبيّة ولسَانِيّة وَبنيويّة وسيميَائيّة...وغيرِهَا في تناوُلِ الخطَاب و الوقوف على أدبيّته.

بعد تعرّفنا على مفهوم الخطاب من خِلالِ التّعريفات السّابقة التي وضعها منظرون عرب وغربيون، سنحاول من خِلال ما سيأتي، التّعرّف على مفهوم الأدبية، أو ما يُصطلح عليه في الدّراسات المعاصِرة (بالشّعرية)، وأنا هنا لا أفرق بين المصطلحين(شعريّة و أدبيّة) فالاختلاف بين المصطلحين لا يكاد يذكر.ومنه سنحاول معرفة ما الخصائص التي تجعل من خطابٍ ما خطاباً أدبيّا؟

3. 1. 1ـ مفهوم الأدبيّة:

كما تعدّدت الرّؤى، والنّظريات في تحديد مفهوم الخِطاب، تعدّدت أيضًا:«النّظريات والمَناهج عبر التّاريخ، التي نظّرت لمفهوم الأدبيّة، ووضعت قواعدَ إجرائِه، وادّعت جميعُها أنَّ هدفهَا هو تنوير النّص الأدبي، وكان هذا التّأمل والنّظر من زوايا مُختلفة، حدّدَتْهَا قَبلِيًا سِياقاتٌ معرفِيّة وتاريخيّة، ثمَّ غرستهَا في تقليدٍ فكريٍّ مُحدّد ثقافِيا ومؤسّسيا »[2] فالخطاب تناولته عديد المناهج، وحاولت جاهدت وضع قواعد و إجراءات تساعد في إضاءة النص الأدبي، كلّ حسب وجهة نظره.

---

[1]) يقطين، سعيد: تحليل الخطاب الرّوائي، المركز الثقافي العربي، بيروت،الدّار البيضاء، ط/1، 1997ص21.
[2]) طبَانة، بَدَوي: البيانُ العربيّ، دراسة في تطوّر الفِكرة البَلاغيّة عند العرب، ومنَاهِجُها، ومَصَادِرُها الكُبرى، ص47.

أبرز ما يميّز الخطاب حسب "جاكبسون" كونُه:« نصٌّ تغلّبت فِيه الوظيفة الشّعريّة للكَلَام »[1] فالجانبُ الجمالي بمختلف عناصره في الخطاب، هو أول ما يشدُّ القارئ، على اعتبار أنّ الجانب الجمالي للخطاب تُشكّله عِدّة عناصر مكوّنَة له كاللُّغة مثلا، فلغةُ الخطاب:« حُبْلَى بالدَّلالات، تتمخّض قراءاتُها عن تدَاخُل في العَلَاقات، وتحُوّلات في المَعَاني، وكأنّها مُقاربة تخطُو بِرهافَة على شَفا المعنى، حيث يَتوافَق الإِعتام والنّور، ويتَوافق الغُموض و الوُضوح »[2] وفي ذلك التفاوت وتعدد القراءة جمال.أو قد يُشَكّله عُنصُر آخر من عَنَاصِر الجَمَال في الخَطَاب الشِّعري مثَلاً، وهو الإيقاع بكل تنوّعاته، وتموِيمَاتِه، أو غيرها من العناصر.

من هنا يأتي الحديث عن مفهوم الأدب أو الأدبيّة، فهو من المفاهيم التي حَظِيت باهتِمام اللُّغويين، و البلاغيّين العرب على السَّواء، حيث حَظي مَفهوم (الشعرية) في نقدنا العربي القديم، بالاهتمام الكبير، وقد تناول النقاد مفهوم الأدبيّة من عدّة زوايا، عَقَديّة، لُغويّة، ومعرفيّة:« ولم يكن مُصطلح ومَفهوم الأدب مقصوداً في موضوعٍ مُحدّدٍ، أو مجالٍ مضبوط، بل كانَدالاً على المعارف المُتَّصلَةِ بالإنسانِ، ثقافِيا واجتمَاعِيا »[3] كما أن رصد خصائص الخطاب التي تجعل منه أدبيا، ظل مُستعصيا غير دقيق، وإن كان من أبرز ما يميّزه (الشعريّة)، ولو أنّ النّظر للظاهرة الأدبيّة بشَكلٍ عامٍّ، ومن وجهة نظرٍ واحدةٍ، لا يقدّم تأصيلاً مُتكامِلاً لهذا المفهوم، لهذا فَإنَّ:« كلُّ التحديدات، التي رأت الأدب كمحاكاة (آرسطو،الكلاسيكية)، أو الأدب كَنِظام (الرّومانسيّة الألمانيّة)، أو مُحَاولات التّوفِيق(ويْلك، وفَرَايْ)، ظَلّت كُلّها بعيدة عن مُلامسةِ التّحديدِ الكَفِيل برصد كُلّ ما يُمكن أن يتّسع له هذا المفهوم، من أشكال وأنواع أدبيّة تغيب في هذا التّحديد، أو ذاك، بل إنّ كل المحاولات ستَظَلّ قاصرةً في مَسعَاها، ما لم تُحدّد موضوعها الذي تبحثُ فيه، وَمجَال البَحث الذي تنطَلِق منه »[4] .وعموما يُمكن أن نُعرِّف الأدبيّة

[1]) السّد، نور الدّين: الأسلوبيّة وتحليل الخطاب، دار هومة، الجزائر، دط،1997، ج/2،ص11.
[2]) عيد، رجاء: القول الشّعري، منظورات مُعاصِرة، مَنشَأة المعارف، الأسكندريّة، دط، 1995،ص180.
[3]) زايد، محمد: أدبيّة النّص الصّوفي بين الإبلاغ النّفعي، والإبداع الفِني، عالم الكتب الحديث، أربد، الأردن ط/1، 2011ص53.
[4]) جمعاوي، عبد الكريم: الخطاب الأدبي وعلاقته بالحقول المعرفية، مجلة الجابري-http://maamri-ilm2010.yoo7.com/t125-topic تاريخ التصفح:2014/12/23.

بأنّها:«مجموعَة من المبادئِ الجماليّة و الفكريَّة، تقودُ الكاتب في عَمَله الأَدبي، وتُحيط بالمُؤْتَلف والمُختَلف، فِي أي جِنس أدبيّ موجودٍ، أو مُمكن الوُجود »[1] فأدبيّة الخطاب تتضافر على تحَقيقها مجمُوعة من المبادئ الجماليَّة والفِكريّة، وهي وحدهَا التي يرتكز عليها الخطاب في تحقيق أدبيَّته، بحيثُ لم يَعُد الخِطاب الأدبِيّ مُجرّد إبداع ذاتِي فنّي مُستقلٍ:« بل إنّ بنَاءه، إنّما يتأسّس داخِل فضَاء فَنّيّ، يسمَحُ له بالانفتَاحِ على نصوص متنوّعة، يَحكُمها التَّرابُط والتّداخُل والتَّفاعل، وَهَذا يفيد أَنّ النّص الأدبي غَير قَائم بذاته، وأنّه لا يَعْد أن يكُون إشَارة فَنِّيَة مفتوحَة على نصُوص سابِقة، وأُخرى لاحقَة »[2]وهذا ما اصطُلِح عليه بـ(التّناص)، والتّناصّ بكلّ تفريعاتِه، مظهرٌ من مظاهر أدَبيّة النّص، بل إنّ قِراءة النّص الأدبِي:« ورصد أدَبِيَّته، إنّما تَتمّ من خِلال نَوعيّة العَلاقة التَّنَاصّيّة التِي يُقيمها مَع غيرِه من النّصوص، الواقِعة في مجَالِه الجِواري »[3] ومنهُ فَإنّ:« كُلّ خِطَاب يُكَرّر آخر، وكُلّ قِراءة تُشكّل بنَفسِها خِطابا »[4] فقد قال "عنترة" قديما(هل غادر الشعراء من مُتَرَدِّم).

تلكَ إذن بعض التعريفات لِمَفهُوم الأدبيّة، وبعضُ مَظَاهِرِ تجَلِّيها في الخطاب الأدبي، وإذا استقصينَا عن هذا المصطلح في تراثنا النقدي القديم، فسنجد اهتمامًا غير مسبوق بمفهوم الأدب و الأدبية، حيث نجد"ابن خلدون" مثلا، يتحدّث في مقدّمتِه عن الأدب، ويُسمِّيه عِلمًا فيرى أنّ:« هذا العِلم، لا موضوع له ينظر في إثبات عوارضه، أو يفِيها، ثمَّ إنّهم إذا أرادوا حدّ هذا الفَنّ قالوا: الأدب هو حِفظ أشعَار العَرَب وأخبَارِها، والأخذ من كُلِّ عِلم بطَرَف، يُريدون عُلوم اللّسَان، أو العُلوم الشّرعِيّة، من حَيث مُتُونها فقط، وهي القُرآن والحديث »[5] فالأدب حسب هذا التَّعريف، هو حِفظ أشعار العرب وأخبارهم بالدّرجةِ الأولَى، ومِن ثُمّ الإلمَامُ بمُختلَفِ العُلُوم، وعلى رأسِهَا العلوم الشّرعيّة، وعُلوم اللّسَانِ:«إذْ لَا مَدخَل لِغيرِ ذلك من العُلوم، في كلام العرب، إلّا ما ذهبَ إليه المتَأخّرون، عندَ كلَفهم

[1]) زايد، محمد: أدبيّة النّص الصّوفي، ص47.
[2]) بَقْشي، عبد القادر: التّناص في الخطاب النّقدي والبلاغِي، دراسةٌ نظريّةٌ وتطبيقيّةٌ، إفريقيا الشّرق، المغرب،دط،2007،ص09.
[3]) نفسُه: ص09.
[4]) مفهومات في بنية النّص، اللّسانيّة، الشّعريّة، الأسلوبيّة، التّناصّية، نصوص مُترجَمة.نص التناصّية لـــ:صو. مفيل، تر/وائل بركات، دارُ مَعد، دمشق، ط/1، 1996ص86.
[5]) ابن خلدون، عبد الرحمان: المقدّمة، دار القلم، بيروت، ط/4، 1981، ص533.

بصنَاعة البَديع من التّورية في أشعارهم و ترسُّلِهم بالاصطِلَاحات العلميّة، فاحتَاج صاحبُ هذا الفَن حينئذ إلى مَعرِفة اصطِلَاحَات العُلوم ليكون قَائِما على فهمِها »[1]. وقد تميّز العرب بِفنون قوليّة غير الشّعر، كالخَطابة والتّرسّل، وقد:« توازى الحديث عن فنونِ القول مع إبداعِها مُنذ أوان مبكّر، من تاريخِ البَحثِ عن بنِيَةِ الأدَبيّة عند العرَبِ، وغلبت عليهَا طابِع الانطباعية و الجُزئيّة وغياب التّعليل، والبُعد عن النّص والاعتبار بالأعراف الاجتمَاعيّة، دون الأعراف الفنّيّة »[2].وقد كانت البدايات الأولى لمفهوم الأدبية أو ما يُصطلَحُ عليه الآن بالشّعريّة في التّفكير النّقدي العربي القديم، منذ بدء الحديث عن النّقد الشّفوي في العصر الجاهلي وصدر الإسلام، ممن اهتمّ برواية الشّعر وأخبار شُعرائِه، مروراً بما ألّفَ من مؤلّفات نقديّة، تناوَلَت الشّعر خاصّة بعد ذلك.وبخاصّة في العصرين الأمَوي والعبّاسي من علمَاء اهتمّوا بالشّعر وروايته، على غرار ما ألّفه الجاحظُ، وابن قُتيبة، وابن طباطبا وغيرهم...

وقد اعتمدَ أولئك العلماء في تحديدهم لجودة الشّعر على مَعَايير مُعيَّنَة، كمعيار اللغة فالشّاعر المتقدّم تاريخيا هو بالضّرورة عندهم أفصحُ من شاعر مُتَأخّرٍ بعلّة فصاحة ذلك العهد، ويمنحه ذلك السّبق، كما أن القبيلة التي ينتمي إليها الشّاعر، أيضا تحدث الفارق، خاصة إذا كانت القبيلة عربيّة معروفة بكثرة شعرائها، كقبيلة هذيل، وعذرة مثلاً.

كما أنّ القول في مختلف الأغراض الشعريّة، يخلق الفارق بين مَن يكثر ويُقصر القول في غرضٍ مُعيّنٍ وهكذا، هذه هي أهمّ المعايير التي كان يعتمد عليهَا الفكر النّقدي العربي القديم في تَحديد شعريّة الشّاعر، ولا نَعدِم فيها بعض عناصر الأدبيّة مِثل:« وقع النّص على المتلقّي، ويظهر ذلك في بعض المُصطلَحات، كالرِّقة والحَلاوة والعذوبة، عُنصر المعنى ووسائل بيانِه كالتّشبيه، بعضُ الظواهر الأسلوبيّة الخارقة للمعايير اللُّغويّة، ويُترجمُها قول الفَرزدق: علينا أنّ نقول، وعَلَيكم أن تتأوّلوا »[3] فالرّقة والحَلاوة والعذوبَةُ من عناصرِ الأدبيّة الأكثر الالتياطًا بالألفاظ، إضافةً للتّشبيه وكل ما يُشكّل خرقًا أسلوبيا في

[1]) السابق: ص533.
[2]) زايد، محمّد: أدبيّة النّص الصوفي، ص51.
[3]) الزّيدي، توفيق: مفهوم الأدبيّة في التّراث النّقدي إلى نهاية القرن الرابع، منشورات عيون، الدّار البيضاء، ط/2، 1987، ص22.

النّص، يُعدّ ظاهرة جماليّة. إلّا أنّ الآراء المُتعلّقة بقضيّة اللّفظ و المَعنَى في التّراث النّقدي و البلاغي العربي، لاقتْ اهْتمامًا واسِعًا، حيث نجد "الجاحظ" في هذه القضيّة، يرى:« أنّ اللّغةَ العربيّة تفوقُ لُغات الأممِ كُلِّها، وأنّ العربَ معدنُ الفصَاحةِ التَّامَة، وأنّ الفَصَاحة ليست في مُجرّد الإفهام، فقد يتمُّ الإفهام بكلَامٍ غير فصيحٍ، وإنّمَا هي الإفهام على مَجرى كلامِ الفُصحاء من العرب، ومعنَى ذلك أنّ الفصاحَة في اللّفظِ لَا في المَعنى، وبما أنّ المعنى مُشترك عامّ بين الأممِ كُلّها .كما يرى الجَاحِظ . واللّفظ مقصور خاصّ، فإنّ الشّعريَة ليست في المعنى، وإنّما هي في اللّفظ »[1].

فقد:« شكّلت آراءُ الجَاحظ المتناثرة في مؤلّفاته الموسوعيّة، ومقدّمة كتاب الشّعر و الشّعراء"لابن قتيبة"، مِهادا نظريّا وإجرائيّا للكشف عن جوانِب مفهوم الأدبيّة في التّراث، كان أبرز مظهر من مظَاهر تجلّيهَا في النّص الأدبي، تمّ تأصيلُه فكريًا وفنّيا، هو مسألة اللّفظِ والمعنَى، وهي إحدى القضايَا الإشْكَاليّة، لم تقتصر على مجال البحث الأدبي، بل امتدّ تأثيرهَا إلى مَنظومة المعَارف الأخرَى، حيث اللُّغَويون والنّحاة والأصوليون والمفسّرون والمَناطِقةُ، وإسهاماتٌ مُتعدّدة، لم تستطِع أن تَخرُج بتصوّر نهَائيّ لهذه العلَاقة، لأنّها مُرتبطَة بفلسفة اللّغة، وتفرّع عن إشكال اللّفظ والمَعنَى، مفاهيم فرعيّة، كالبيَان والبَلاغة والفصَاحة والبدِيع »[2].

وقد حاول علماء اللّغة والبلاغةِ، شرح تلكَ الأفكار وتطويرِها مُستفِيدين من ذلكَ الكم الهَائِل من المُؤلّفات التي عَرِفها ذلك العصر، فعلى سبيل المثال ألّف "ابن وهب"كتابه الشّهير(البُرهان في وُجوه البَيان) والذي يُعدّ حسبَ "بدوي طبَانة":« أوَّل دِراسة علميّة للأَدب وألوانِه، وفنونه، ففيه دِراسَة للمَنظُوم و المَنثور، وللخَطَابة والتّرسّل، وأدب الجَدل، وأدب الحَديث، وفيه دراسَة لخصائص العبَارَة الأدبيّة، كالتَّشبيه، واللّحن، والرّمز والوحي، والاستِعَارة، والأمثال و اللّغز، والحذفُ والمُبالغَة، والفصل والوصل(...)التّقديم والتّأخير،والاختراع وكلامُه في الشّعر والعَوامل التي يكون بهَا مُمتَازا فَائِقا هي: صحّة

[1]) آدونيس: الشّعريّة العربيّة، دار الآداب، بيروت، ط/2، 1979ص34.
[2]) زايد، محمد: أدبيّة النّص الصوفي، ص54.

المقابَلة، وحسن النّظمِ، وجَزَالة اللّفظِ، واعتِدال الوزن، وإصَابة التَّشبيه، وجَودَة التَّفصِيل »[1] وقد عَمِل بعد ذلك مجموعَةٌ كبيرَة من علماء العرب، على زيَادة تأصيل مفهوم الأدبيّة، ومنهم "أبو العباس ثعلب" في كتابِه(قواعد الشّعر)، و"ابن المُعتز" في كتابه(البديع)، و"قدامةُ بن جعفر" في كتابه(نقد الشعر)وغيرهم، وقد:« استمرَّ هذا التّوجُه في البَحْثِ عن أدبيّة الشّعر لَدَى النّقاد النّظريّين منهم، "كابن طباطبا" أو الإجرائيّن "كالآمِدي"، و"القَاضي الجرجانِي"، وانصبّ الاهتِمام علَى مُحَاولَة صيَاغة نموذَج افتِراضي ثابت لِفَن الشّعر، يكُون قانُونا ومِعيارا دَعَوه عَمُود الشِّعر »[2]وقد كان جُلّ اهتمامهم وتركيزهم في تحدِيدِ عناصر الأدبيّة في النّص، منصبا على الشّعر، ولم يتَجَاوزوه إلى فنونِ القول الأخرى إلى أن حاولت مؤلّفات أخرى:« الجَمع بين الشّعر و النَّثر، كالصِّناعتين "للعسكري"، وخُصوصا في مَعنى البلاغةِ لديه، وهي تشمل النّوعينِ كليهما، كذلِك فعل "ابن طباطبا" في شِرح العلاقةِ بين المعنى النّثري والنَّظم الشّعري، و"ابن الأثير" في(المثل السائر في أدب الكاتب والشّاعر) و"حازم" وغيرهم..وهو ما يدلّ على حُضور نوع من الوَعي بالأنواع الأدبيّة، داخِل إشكاليَّة تقوم على ثُنَائيّة: الشّعر/النَّثر »[3]فقد لقي النّثر إذن، اهتمام النّقاد عصرئذ وعالجوه ودرسوه كالشّعر، لكن بشروط النّثر الخاصّة، وإن كان النصيب الأوفر من الاهتمام، قد حضي به الشّعر طبعا.

لاقَى مفهوم الأدبية اهتماما واسِعا، انطلاقا من الاهتمام بالدّرس القرآني، على غرار ما قدّمَه "الفرَّاء والباقِلّانِي والزَّمخشَري" وقد:« بلغت الدّراسات القرآنيّة أقصَى عُمقِها ودقّتِها على يد "عبد القاهر الجرجانِي" بكتابيْهِ (أسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز)، وما جاء بعد هذه المُصنّفات مُعوّلٌ عليهَا في أصولِ العلمِ وفُروعِه »[4] .

حاول "الجُرجاني" في كتابيه السابقين ــ وإن كان موضوعُهما الرّئيس هو القرآن ــ إلّا أنّه أَعطى الشّعر اهتِماما كبيرا، لِيُدلّل من خِلاَلِه على إِعجَاز القرآن، فقد بحث الجُرجاني زيادة لقضيّة الإعجاز،

---

[1]) طبَانة، بَدَوي: البيانُ العربيّ، دراسة في تطوّر الفِكرة البَلاغيّة عند العرب، ومنَاهِجُها، ومَصَادِرُها الكُبرى، مكتبة الآنجلو المصريّة، ط/3، 1962، ص78، 94.

[2]) السّابق: 56.

[3]) زايد، محمد: أدبيّة النّص الصّوفي، ص56.

[4]) نفسه: ص56.

أدبيّة الكلام الفنّي، ومنه فإنّ القَضيّة الرّئيسيّة في كِتَابيْهِ هي:"التفرقة بين مستويات الكلام"، تلك المُستويات التي تبدأ من مُستوى الكلام العادي، إلى مُستوى الكلامِ المُعجِز(القرآني)، وبينَهمَا مُستوى الكَلام الأدبي، الذي وقف الجرجاني أمامهُ طويلا لِتَحديدِ خصائصِه »[1] .

جُهود نقدية عربيّة كثيرة بُذلت منذ القديم، في بحث هذا المجال، مجال(الأدبيّة / الشّعريّة) لا يمكن الإلمَام بها جميعا، والغايةُ من تسليطِ الضّوء على مَفهوم الأدبيّة في تُراثِنا النّقدي القديم، هو:« تقريبُ التّمثُل لطبيعَة الجُهود العظيمَة التي بذلَها هؤلاء الرُّواد، في إطار فكرِيّ مَعرِفِيّ شمُولِيّ، من أجل إقَامة معرفَة مضبوطَة، كمَا سمّاهَا "الفَارابِي"قوانين الشّعريّة، و"حازم القرطاجَنّي"صِناعَة البَلاغَة، أو بيان "الجَاحِظ"، أو نظمُ "عبد القَاهر الجُرجَاني"، كانَ الهَدف واحِدا، والسّبيل مُختلِفا، وفِي هذا الاختِلاف تنوُّع وغِنى، إذ تمَّ وضعُ الأُسس لِمَفهوم الأدبيّة، أي الخصائص التي تَجعل خِطابا ينَدرِج في إطَار الكِتابَة الأدبيّة بصورة خاصّة، كما تمَّ وَضعُ الأسُس في نفس الآن لِعِلم جَمَال عربيّ إسلَامِيّ خالِص »[2] تلكَ إذن هي بعض الجُهود العربية المبذولة في هذا المجال، والتي ساهمتْ بشكلٍ أو بآخر في بلورة مفهوم الشّعريّة في الدّرس النّقدي العربي القديم.

أمّا إذا رُحنا نتمثَّل هذا المُصطلَح في نقدنا الحديث و المعاصِر، فلا نَكاد نعثُر على تَطوّر ذي بال، حيث لم يشهَد ذلِك الاهتِمام:« الذي يليق بعبقريّته، بل على العَكس، تعرّض لِلتّقويض والهَدم من خِلَال الطّعنِ في جوهَرِه وهو اللُّغة، ومُحاولة التّعلّق بالثّقافةِ الغربيّة »[3]ولم يَحدُث الاهتِمَام بالمَوروث النّقدي والبَلاغي العربِي من قِبَل نُقادنا المعاصرين، إلّا بعدَما حدَثت قفزَة نوعيّة علميَّة في أوروبا، شمَلت مُختلف التّوجُّهات، وبخاصّة ما عَرَفته:« السّاحةُ الثّقافيّة الغربيّة، في بدايةِ القرنِ العشرين، من فتوحَات في علم اللّسان والمنطِق والأدب والعُلُوم المُوازيَة، كعلمِ النّفس والأنثربولوجيا وفيزيَاء الاتّصال(...) دَفَعت دفَّة البَحث في مَجَال الشّعريات المُختلِفَة، دفعَة قويّة، حيث تمَّ إحياء البَلاغَة القديمَة، وجَعَلت منهَا مُحرِّكا

---

[1]) الكُبيسي، طراد: في الشّعريّة العربيّة، قِراءةٌ جدِيدة في نظريّةٍ قديمَة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 2004ص57.

[2]) زايد، محمد: أدبيّة النّص الصّوفي، ص66.

[3]) نفسه: ص66.

ديناميّا لِلبَلاغةِ المُعاصِرَة »[1]. حينها تنبّه نُقادنا المُحدثون والمُعاصرون، إلى ما توصّلت إليه بلاغَتُنا ونقدُنا القديمان من أبحَاث في هذا المَجَال مُنذ قرون، في الوَقت الذِي توصّلت إليه الثّقافة الغربيّة، في بِداية القرن العشرين فقط، أنَّ مَا:« صارَ في التُّراث العربي بمثابةِ البَديهيّات، والقضايا الإشكاليّة المَفروغِ مِنهَا، فصارَ "عبدُ القاهرُ" شَبيها مرَّة "بجون ميري" ومرّةً "بتشومسكي"، وكرَّةً أخرَى "بدوسوسير"، ونظريّة الدّليل عند الأصوليّين وعلى رأسهم "الغزالي" أسبق من نظريّة الدّليل عند"بورس"، ونظريّة المَقاصِد أسبق من نظريّةِ المقصديّة في الخِطاب التّداولي، وفلسفَة اللّغة عند "القَاضي عبد الجبَّار"، والأنظِمَة العَلَاميَّة عند "الجَاحظ" أقدم الأبحَاث السِّيميُوطيقيّة، وتأويليّة الخِطَاب في الفِكرِ الإسلَامي، أعمق وأدَقّ من تَأويليّة "غادامِير" وعبَثِ التَّفكيك »[2].

من هنا بَدَأ اهتِمام نُقّادنَا، بعديد المفاهيم النقدية الحديثة، ومنهَا الشّعريّة العربيّة،أو(أدبيّة الخطاب)، لكنَّ فهمَهم للشّعريّة، جاء مُتذبدباً لم يستقرْ على رأيٍ واضِحٍ و شَامِلٍ.

فعندما نقرأ الشّعريّة الغربيّة مثلا:« فسنَجد بونًا شَاسِعا بين مَا كَتَبه الغربيُون، أمثال"رومان ياكوبسون" في قضَايا الشِّعريّة، و"تزفيتان تودوروف" في الشّعريّة، وبين ما يطرحُه "كمال أبوديب" في الشّعريّة، و"آدونيس" في الشّعريّة العربيّة وآخرون، من ناحيةِ عَرضِ إشْكالية الشّعريّة، مَفهومها ومُقترحات مُعالجَتها »[3].

حاولَ المُفكّرون في الغرب، تقديمَ تعريفٍ شَامِلٍ ودقيقٍ لمصطلح الشّعريّة، على غرار"رومان ياكوبسون" الذي يرى أنّ الشّعريّة:« يُمكن تحديدهَا باعتبارِهَا ذلك الفَرع من اللِّسَانيات الذي يُعَالِج الوظِيفَة الشّعريّة في عَلاقاتها مع الوظَائف الأُخرَى للُغة، وتهتمّ الشّعريَّة . بالمعنَى الواسع للكَلمة . بالوظيفةِ الشّعريَّة، لَا في الشِّعر فحسب، حيث تُهيمن هذه الوظيفَة على الوَظائف الأخرى لِلّغة، وإنّما تهتمّ بها أيضا خارجَ الشّعر، حيث تُعطِي الأولَويّة لهذِه الوظيفة أو تِلك على حِساب الوظيفة الشِّعريّة »[4]

[1]) زايد، محمد: أدبيّة النّص الصّوفي: ص61.
[2]) نفسه: ص61.
[3]) إبراهيم، عبد العزيز: شعريّة الحداثةِ، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دط، دمشق 2004، ص09.
[4]) نفسُه: ص09.

فالشّعريّة حَسبَه، تهتمّ باللّغَة وجَميع وَظَائفها، في الشّعر وخارجَهُ.وزيادة على ذلك، فقد أدرج"تودوروف" ضمن اللغةِ كلَّ مَا يهتمُّ بالخطاب في شتَّى أنواعِ المَعَارِفِ، فلسفة، سياسة، دين، وحتّى المَنطوق اليوميّ، والسينيما، والمسرح، والأدب طبعًا، من حيثُ هو خِطَاب مُتميِّزٌ[1].

وبالعودة إلى كثرة تلك التعريفات التي عرفها مصطلح شعريّة في النقد الحديث و المعاصر، يمكن أن نرجِعها إلى محاولة كلِّ مُنظّر تعريفها من جِهة العلم الذي يمارسُه «إلاّ أنّ الناظر في هذه الكثرة، لا يجد للشعرية العربيّة مكاناً يحتفي بخصوصيتها، إذْ غالبا ما يقع الحديث عنها في سياق الشعريّة بوصفها غطاءً نظريًا، حاملا مخاطر لم ينتهِ إليها الدّارسون، ممّا أوقع الدّرس النقدي في عموميّةٍ وانعدامِ دقّةٍ أفضيا بها إلى مهاوي التخليط والدّعاوى العريضة المشكوك في مصداقيتها»[2]

وللتداخل الحاصل بين مفهوم الأدبيّة و مفهوم الشّعريّة، هذا الأخير الذي عرَف تفريعات كثيرة بسبب سوء فَهمِ هذا المصطلح في لغتِه الأم، فقد أدّى ذلك إلى تأويله بطريقَة خاطِئة، أَي أنَّ اللّسَانيّين والنقاد العرب في محاولتهم نقل المفهوم إلى العربية، «اختلفوا ولم يتّفقوا على تسميته تسميةً واحدة، من ذلك أنّ بعضهم سمّاه "الإنشائيّة" أو "الأدبيّة" والبعض الآخر سمّاه "الشعريّة"، وهناك من أطلق عليه مصطلح "الشّاعريّة"، فمزّق هذه الاختلافات جوانب العلم، وأضاع الغاية المرجوة منه، فاختلف القرّاء في فهم كهذا»[3]، وبالتالي، فالمتفحّص: « في تنظير أدونيس، وكمال أبوديب ومحمد الأسعد وغيرهم من الدّارسين أو النقاد، يجد ضبابية الرؤية واضحة في مقولاتهم، لأنّها تخضع لمقولات فكرية واتجاهات ذات أحكام قبليّة أكثر من خضوعها الواجب لمعطيات النص، فليس هناك استقراء علميٌّ لماهيّة الشعرية العربيّة في النص الشعري العربي، بل تطبيق متعسّف انتقائي لمقولات جاهزة عن مفهومات الشعرية »[4].

ومن جملة التعريفات التي اقتربت من مفهوم الشعرية، ما ذهب إليه" كمال أبو ديب" في تعريفه للشعريَّة، حيث يرى أنّه: « لا جدوى من تحديد الشعريات على أساس الظاهرة المفردة، كالوزن

[1]) يُنظر إبراهيم، عبد العزيز: شعريّة الحداثةِ،ص10.
[2]) رحمان غركان، مقومات عمود الشعر الأسلوبيّة في النّظريّة والتّطبيق، منشورات اتّحاد الكتاب العرب، دت/دط، ص 06.
[3]) رابح بوحوش، الشعريات والمناهج النقديّة في تحليل الخطاب، قسم اللغة العربيّة جامعة عنابة، دت، دط، ص 190.
[4]) رحمان غركان، مقومات عمود الشعر الأسلوبيّة في النّظريّة والتّطبيق، ص 06.

والقافية والإيقاع الدّاخلي، أو الصورة أو الرؤيا أو الانفعال أو الموقف الفكري أو العقَدِي، لأنّ أيا من هذه العناصر في وجودها النظري المجرّد عاجزة عن منح اللغة طبيعةً دون أخرى، ولا يؤَدّي مثل هذا الدّور إلاّ حين يندرجُ ضمن شبكة العلاقات المتشكّلة في بنيَةٍ كلّيّةٍ »[1]، فالشّعريّة عنده، لا تنطلق من جزئيّة صغيرة من جزئيات النّص الأدبي، بل تتناول النّص كاملا متكاملا، مرتكزة على شبكة العلاقات التي تبنيه، بعيدا عن الدراسة المعزولة للظواهر الأدبيّة، لأنّها لا تعني شيئا. من هذا المبدأ الجوهري، لا يمكن أن تُوصف الشعريات عند كمال أبي ديب إلاّ حين يمكن أنْ تتكوّن أو تتبلور، أي تتشكّل في بنية كلّية، ومن ثمّة فالشعريات عنده خصّيصة علائقيّة أي أنّها تجسّد في النّص شبكة من العلاقات، فالشعرية عند أبي ديب، «ليست خصيصة في الأشياء ذاتها، بل في تموضع الأشياء في فضاء من العلاقات». ومن ثمّ فهو لا يذهب مع فكرة،:« استخدام الكلمات بأوضاعها القاموسية المتجمدة لأنّها لا تنتج الشعرية، بل ينتجها الخروج بالكلمات عن طبيعتها الراسخة إلى طبيعة جديدة »[2]. "طبيعة خلاّقة، تحدث الفجوة أو ما يصطلح عليه بمسافة التوتر، عموما لا يمكننا أن نقدّم هنَا، كلَّ ما قيل في موضوع الشعرية، لكنني أعتقد أنّ أبا ديب، واحد من الذين فعَّلُوا مصطلح الشعرية في ساحة الاشتغال النقدي العربي بوصفها وظيفة من وظائف (الفجوة: مسافة الوتر)[3]."فآدونيس وأبوديب" كانا الأقرب إلى الرّؤيا الغربيّة، بل إنّ الرّؤيا الغربيّة تُسيطر علَيهما، على الرّغم من مُحَاولة"آدونيس" أن يكون الأقرب من الشّعريّة العربيّة.

3ـ 2 - الخطاب الصوفي:

ظلَّ الخطاب الصّوفي منذ القرن الثّاني الهجري يُمارسُ حُضورَه بتواضُعٍ وبمختَلَف أشكال الإبْداع الفَنّي، إلّا أنّه لم يتسنَّ له الظّهور بالشّكل الذي ظهر به الخطاب الأدبي بوجهٍ عامٍّ بالرّغم من مُمَارسة الصّوفية:« فعلَ الكِتَابة، وساهموا بدورِهم في إغنَاءِ الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، حيث أمدُّوها بمعين من

---

[1]) السابق: ص194، 195.
[2]) رحمان غركان، مقومات عمود الشعر الأسلوبيّة في النّظريّة والتّطبيق، ص135.
[3]) ينظر : كمال أبو ديب، في الشعريّة، مؤسسة الأبحاث العربيّ، بيروت، ط1، 1987، ص 135.

المَعانِي الرُّوحيّة، ومَشَاهِدَ من الجَمَالِ و الفَن »[1] إلّا أنّ هذا الخطاب ظل وإلى وقت غير بعيدٍ، بعيدًا عن اهتمام الدّارسين، والدّراسات الموجودة لم تتعدّ الدراسة الصوفيّة المحضة، مُركّزة على التّجربة الصّوفيّة، بما فيها من أحوالٍ ومقامات، وتربية السلوك وغيرها.

في حين أنّ في إبداع المُتصوّفَة من أمثال"محي الدّين ابن عربي، والحلاج، وابن الفارض، والبسطامي، والجيلي وغيرهم من كبار المتصوفة، الذين لا يستوقفنا في إبداعهم(الشعري و النّثري)على السواء ذلك الجانب الدّيني الرّوحي فحسب، بل إن للصوفيين:« على اختلاف طبَقاتهم، وعلى مرِّ العُصور، أدبٌ إسلاميّ رفيع، ومجال واسِع في النّثر والشّعر، وبَاع طويل في كُلّ أغراض الأدب، ومنزلَة عاليَة في التّجديد في مَعَانِي الأدب، وأخيلتِه و أسَاليبه »[2] فهو خطابٌ خِصب ومجال واسِع للدّرس و البَحث، في أساليبِه ودقائقِ خصائصِه، ويُعلّل"زكي مبارك" سبب إهمَالِ الأدب الصوفي، وعدم البحث فيه قديماً بأنّ:«الصّوفيّة كانوا قد انحَازوا جانبا من صُحبة الأُدباء، وأنّ الأدباءَ كانوا قد أقبلوا على الصُّور الحسِّيّة، إقبَالا شغلَهم عن الأدب الذي يُصوِّر أحوالَ الأَرواح و القُلوب، فظَنّوا أدب الصُّوفيّة بعيدا عن المَجَال الذي تَسَابَقُوا فيه، مجَال التّشبيب و الوَصف و الحمَاسة و العِتَاب، ولو أمعنَ نُقّاد الأدب والبَلاغة في آداب الصّوفيّة، لاتّخذوا منه شواهدَ في التّشبيهات و المجَازات، ولَرأوا فيه كلِماتٍ مُتخيّرة تَصلُحُ نماذجِ لإِصابَةِ المعنَى والغرض »[3] والمُتمعّن في الأدب الصوفي مثلا، فسيجد للصّوفيين:« من الرّمزيّة والأدب الرّمزي ما ليس لغيرهم، رمزيّة في المذهب، وفي الأسلوبِ و المَعانِي و الأخيلةِ ممَّا لا تَصل إليها روائع الاستِعارة و الكِنَاية و التّمثيل و التّشبيب، وممَّا يحَار فيها الفَهم والعقل والوهم والخيال، ومذهَبُهم هو الغموضُ، ولهم اصطلاحات تقوم مقام اللُّغة »[4].فجاءت الكتابة الصوفيّة عندهم متنوِّعة ومُتعدِّدة المناهج و المشَارب، وإن كانت تستلهمُ من معين واحدٍ هو الكتاب والسّنة، والنّاظر في مؤلّفات"الشّيخ الأكبر مُحي الدّين بن عربي" مثَلًا، فسيجدهَا تُبين بشكلٍ واضِحٍ عن حركيّة فعلِ الكِتَابةِ عند المُتصوّفة، كما أن

---

[1]) زايد، محمد: أدبيّة النّص الصّوفي، ص121،

[2]) خفَاجي، محمد عبد المنعم: الأدب في التراث الصّوفي،مكتبة غريب،دت، دط، ص650.

[3]) مبارك، زكي: التّصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مكتبة الثقافة الدّينية، ج/1، دت، دط، ص113.

[4]) خفَاجي، محمد عبد المنعم: الأدب في التراث الصّوفي، ص67.

"ابن عربي" نفسُه، يُعدّ:« محطّة رئيسيّة في مسار الحرَكة الصّوفيّة عبر تَاريخها الطّويل، فإنتَاجه المعرفي والأدبيّ صالح نموذَجا لقِياس مَدى سِعَة وَعي العَوالِم الصّوفِيَّة و تَشَعّبها، وَقِياس دَرَجة الإبداع الفنّي المتَمثّلة في أشكال التّعبير التِي أبان بواسِطَتها الصّوفيّة عن تصوّراتهم وتَجَاربهم الرّوحيّة »[1] فتعدّدت أشكال التّعبير عند "ابن عربي" وغيرِه من الصّوفيّة، وهي الأشكال نفسَها التي اعتمَدَها روّادُ الشّعريّةِ العربيّة العمودية، فمارسَ الصّوفيَّةُ فِعل الكِتابَةِ بكلِّ أشكالهَا، المُعجميّة والكتَابةَ الشّارِحَة والسّرديّة و الكتَابَة الشّعريّة وهي التي راهن علَيها الصُّوفيّة كثيرا، وهناك نوع آخر مُختلط بين تلك الكتابات،على نحوِ ما نجده في "الفتوحات المكّية"مثلا.:« وقد جعل شعراء التّصوف من الشِّعر مَقام إشَارة، حَيث لا يُدرك المعنَى إلاَّ بالتّمَاهي والمجَاهدَة والمُكَاشَفَة والتّقلب وغيرها من اصطلاحَاتهم التي تندرج ضمن أحوالهم ومَقامَاتهم، فهو لَا يأتيكَ وإنّمَا ترحَلُ إليه»[2] لذا يرى كثيرٌ من كبار المتصوفة و الدّارسين، أن أدب الصّوفيّة لا ينفتح عليه إلا صوفي متمرس مثلهم،أو دارسٌ مهتم بأدبهم مطّلع على أدواته، من هنا نجد المتصوّفة قد انقسموا قسمين من حيث أسلوب التّعبير:« فمنهم من عمد إلى شَحنِ النّصوص الشّعريّة بالمُعتقدات والتّصوّرات الدّينيّة وقصدها لذاتهَا، مثلما هي الحال مع "ذي النّون" المصري و"الحلاج"و"ابن عربي"، ومنهم منْ خَلَبَه أسلوب التّعبيرالصّوفي ووجدَ فيه مُتنَفّسًا يعكس رُؤيَةً غنيَّةً تُولّد أسئلة تَكشفُ عن العالم الخَفي للإنسَان واللُّغة والوُجود، دون أن تَتَقَيّد بمَعايير مُحدّدة أو تَخضع لنَظريَّة جَمَاليّة مَا، نحو ما نَحَا "ابن الفارض"و"عفيف الدّين التِّلمساني"، وبعض شُعراء الحداثة»[3] فتراوح أسلوبهم بين الخفّة والرشاقة مع بعض الصّعوبة في التناول عند بعضهم، ومليئًا بالمعتقدات والأفكار الدّينية والصّوفيّة عند البعض الأخر، فمالت لغتهم إلى الغموض و الإبهام، فالخطاب الصّوفيّ إذًا:« شكلٌ من أشكال التّعبير اللُّغوي عن تجارب عرفَانيّة، وجدانية، كما أنَّه ضرب من الكتَابة الإبداعيّة، لَه خصوصيّاتُه الفّنّية والجَمَاليّة التِي تُثبتُ له..انتماءه الأدبي بغضّ النّظَر عن خَلفيّاتِه الدّينية، وتوجُّهاتِه الأيديولوجيّة، ومضامينِه الفلسفيّة،

---

[1]) زايد، محمد: أدبيّة النّص الصّوفي، ص121.
[2]) دحماني، نور الدّين: الصُّورة الفنّية في الخطاب الشّعري الصّوفي، مجلة حوليات التراث، ع/2ص30.
[3]) نفسه: ص30.

فالشّروط اللُّغويّة والبلاغيّة والأسلوبيّة، هي التي تضمنُ الوظيفَة الأدبيّة لِلخِطاب، أيّا كانَ نوع الخِطَاب»[1] ومنه فإنّ الخطاب الصّوفي استطاعَ أنّ يَخلقَ:« الفتنة الجماليّة، والفتنة الجداليّة كِليهما، حتّى ملأَ التّاريخ الفكري والسّياسي للحضارة العربيّة والإسلاميّة، فكان مصدرا قويّا رابيّا للفتنَة حيث صدرت عنه بمعنَيْيهَا، أعني المعنى الجمالي والجدالي »[2] كما أنّ تنوُّع الخطاب الصّوفي وتجاذبه لمُختلف القضايا دينيّة وسياسيّة، راجِعٌ لخصوبة لغته، وانفتاحها على كل الموضوعات التي شغلت فكر الإنسان عصرئذ، فالخِطاب الصّوفي يقوم:« كخطاب سُلطة على خاصّيتين أساسيتين:فهو خطاب جِداليّ يقومُ على الاعتراض على سُلطَة دينيّة مُهيمِنَة، يُمثِّلها الفُقَهاء وعُلَماء الكلَام والبَاطِنيّة...ويعملُ على كَشفِ تناقُضاتِها ومزالِقِها وحدُودها، وهو أيضا خِطاب تأسيسيّ يتولّى تشييد تصوُّر جديد لِلتّلقّي، مُتميِّز عن أصنافِ التَّلقّي الأخرى، وأخيرا فإنّ الخطاب الصّوفِي هو خِطَاب رَغبةٍ، من حيث سَعيهُ لتَحقيق هويّة جمَاعيّة »[3] تلك هي أهم الخصائص التي تجعل من الخطاب الصوفي خطابا متميزا، ومفصل ذلك التّميز- كما أشرنا- هو اللغة، فقد:« عبّر المُتصوّفة باللّغة، والتي يعاد بفضلها إنتاج أو تمثيل أو نَمْذَجة الواقِع والحدث، أيّا كان مصدره، وتوسّعوا في أشكال التّعبير التي سمَحت بها اللّغة، وشكّلوا نسَقا خِطابيّا مُختلِف المكوّنات و الظَّواهِر النّصّيّة، من شعر وقصص وأدعية وحِكم وأخبار، تُنظّمها مجموعَة من القوانين التي تَحكم العلاقات والتَّفاعلات فيمَا بينها، قصد بلوغ هدفٍ مُعيّنٍ، هو التّعبيرُ عن تجرُبَتِهم في الاتّصال بالله، وهي تجرُبَةٌ مَعرفيّةٌ عاطِفيَّةٌ، كما أنّهَا تجرُبَةٌ في الكِتَابَة والإبداع »[4] فلمّا كانت التجربة الصّوفيّة، هي رحلَة بحثٍ عن الجمال المُطلق، الجمال الإلهي، احتاجت إلى لغة خاصّة:« فكانت التّجربة الفنّية هي الأخرى تُبحِر وتُنقّب عن كَلِمات تُوازي ذلك الارتقاء الرّوحي، فَينشأ بذلك دافِع عميق للبحث عن لغة مَعرفيّة من طِراز عرفَانِي، هي خَلق فريد يميِّز الخبرة الفنّية، هذا الخلق حتما لن يكُون من قوانِين وتعاليم سابقَة فقط، بل هو أيضا مُحصّلَة تجرُبَة حيَّة يبحَث فِيها الصُّوفِي عن تجسيد لِما يَغمُره،

---

[1]) صوالح، نصيرة: الصوفيّة من خطاب الفتن إلى فتنة الخطاب، مجلة حوليات التراث، ع/،2004،ص02.

[2]) المحجوبي، خالد إبراهيم: الحطاب الصّوفي بين الفتنة والاغتراب، الحوار المُتمدّن، ع/2791 ص02.

[3]) بالاشهب، محمد: التَّلَقِي المُكاشف، شروطه وحدوده ابن عربي نموذجًا، مجلة علامات، ع/10، 1998، ص69،68.

[4]) بلّعلى، آمنة: الحركيّة التّواصُليّة في الخطاب الصّوفي، من القرن الثالث إلى القرن السّابع الهجريين، دراسة - منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق2001،ص21.

لَكنَّـه ظـلّ يُحـدّدُه دون أن يَرسُـم مَلَامِـح ذلـكَ الاتّحـاد والاتّصـال بـالوُجُود الأوّل »[1] أي أنّـه لا يُـولِي للمحاكاة الاهتمام الكبير، فهي حسبَه تُفقد ذلك الموقف والخلق الفنّي بريقَه الرّوحي، فالتصوف:« في إبداعـه، هـو النِّسـبة الحيَّـة، والتّوليـف المُتَسَـامِي لحرَكَـةِ الوجـدان المُتَصـيِّرة في طريـقِ الانتمـاء الكامِـل للحـق(الحَقِيقَـة)، والتّصـوّف في كُلّـهِ، تَلـوين وتمكِـين، أو إبـداع للأنـا المُتحقِّقـة بـالحَق »[2]. ففـي الخطـاب الصّوفي يتجلَى لنـا:« منحَى حركيّة الـذّات الصُّوفيّة، حيـث يتـداخل الفكـر واللُّغة والتَّجرُبة، في تركيـب مُتشعّب، يؤدِّي بالضرورةِ إلى اختلافِ القِراءات، فقد رسَّخ الصّوفيّة مبدَأ التّنوّع والتّعدّد الـذي تَمَنَحُه مُستويات اللُّغة في بنَاء الدّلالة »[3] ومن خصائص الخطاب الصوفي أيضا:«كونُه خطابٌ غير مباشر، فهو أقربُ إلى الخطاب الضمنِي الذي يُعارضُ الخطاب المُباشِر ويُفَسّرُ على ضوءِ هذا التَّعارُض، الذي يَفتَرِض قُدرة حدَسيّة بالمرجَعيّة...فالخِطَاب الضمنيّ توليد لمُستويات التَّأويل إلى مالانهايَة، ويَمتلِك كُلّ خِطَاب ضمنِيّ خلفيَّة تُحيل إلى الجَمَاعة السُّوسيوُثقافيّة المُنتجَة لخِطابه »[4] هذه اللُّغة المُكثّفة المتعالية،تشكل خرقا في اللغة، وإذا كانـت:« اللغـة الشّعريّة باعتبارهَـا خرقًـا في اللُّغـة يُثـير غرابـة القـارئ، فـإنَّ اللُّغـة الصّـوفيّة، باعتبارها خرقا في اللُّغة وخرقا في الواقِع، تُثير غرابَة القَارئ والمُشَاهد على السَّواء»[5].

عموما يظلّ الخطاب الصوفي خطابا مُثيرا للجدل من كلّ نواحيه شكلًا ومضمونًا، خطابًا لم يُعلن عن نفسه بعد، رغم الدّراسات المتواضِعة التي تناولَته، فهو خِطاب أدبِيّ فاتن مكثّف، غامض، مُتملّص:« وهو بِفعل قَوانِينِه، واستراتيجيات التَّواصل المُعقّد فيه، يمتلِكُ من سِمات الإطلاق واللّا تحديد، مَا يجعلُه بمثابةِ الآليّة الكاتِمة التِي شكّلَ وضْعَها في التَّلَقِي، آليات انفتاحِه، وهو وضْعٌ تأويلي(...)وبدون شكٍّ قد وضَعوا هذه الاستراتيجية ضمنَ تصوُّرِهم لقُرَّاء نُصوصِهم، عبَّرُوا عنهم بالخَاصَّة أوأهل الإشَارة،

[1]) أخضري، عيسى: شعريّة الخطاب الصّوفِي، بين جدليّة المُبدع والمُتلقي، مجلّة الكويت،ص02: www.kuwaitmag.com .

[2]) الجنابي، ميثم: حكمةُ الرّوح الصُّوفي، دار الهدى للثقافة والنّشر، ط/1، 2001، ص206.

[3]) زايد، محمد: أدبية النّص الصّوفي، ص125،126.

[4]) الطّريبق أحمد، أحمد: الخِطاب وخطابُ الحقيقة(مبحث في لغة الإشارة الصّوفيّة)، مجلّة فكر ونقد،ع/40، 1999،ص61،62.

[5]) يعيش، مُحمد: شعريّة الخطاب الصّوفي(الرّمز الخمري عند ابن الفارض نموذجا) منشورات كلّية الأداب و العلوم الإنسانيّة، سيباما، فاس2003، ص92.

أوذلك القارئ الذي تُسعِفُه عِبَاراتهم لِفَهمِ إشاراتهم، وهو القَارئ بالقوّة »[1] أي القَارئ العالمي الذي لا يقفُ أمامَهُ أثناء قراءة الخطاب أيُّ عائق زماني أو مكانِي أو ثقافِي أو غيرها مِمَّا يقف عائقا في وجه فك شفرة ذلك الخطاب.

ما يمكن أن نستنتجه أخيرا أنّ المَصَادِر العربيّة والغَربيَّة لم تَختَلف في تَعريف مُصطلَح البِنيَة، فَكُلّ التَّعاريف صبَّت فِي مفهُومِ البِناء والتّشييد، والتّركيب بِشَكل مَا، والأَمر نَفسه فِي التّعرِيف الاصطِلَاحِي، إلا أَنّ المفهُوم يَتّخذُ شَكلًا أَوسع مِن مُجَرّد البِنَاء والتّركيب، فَصَارت تَرتكِز، على مُقَوِّمَيْنِ أَساسِيَّين، هُما الكيفِيّة والنّظام.

الفضل فِي ظُهور البنَيَويّة يَعود لِلّغوي الشّهِير"دي سوسير" بِفضلِ جُهُودِه اللّغَوِيَّة الجَدِيدَة، التِي فَجّرت مَجَالَ الأَلسُنِيّة العامّة، وارتكز المَنهج البِنيوي على تِلك الأبحاث القَيّمة، لَكنّها لَم تَبق أَسِيرة لِعلِم اللّغة، بَل تَشعّبت وصَارَت بِنيويَّات فِي مُختلف العلُوم، وَمع ذلك لم تعزِل اللّغة، بَل استَخدَمتهَا فِي تَحلِيلها لِلظّواهِر.

شَهد نَقدنا العربي، المد الغربِي بمختلَف تَوَجُّهاته وَتيّارَاتِه المَعرِفيّة، استَلهمها وطَبَّقها فِي مختلَف مَيادِين المَعرِفة، لا يخلُوا هَذا التَّوظِيف من تَعسُّف أَحيانا فِي الإجراءات، لِسوء فَهم لِهذا الوافِد الجَدِيد.

على الرّغم من الإنجازات الباهرة التي حقّقتها البنيوية، على مستوى اللغة خاصّة، وعدّة مُستويات أخرى، إلّا أَنّها أثارت جدلا كبيرا في أوساط الباحثين و النّقاد، بين مؤيّد ومعارض في دراستِها للبنية كائنة ما كانت، وأبرزُ تلك الاعتراضات التي وُجّهت للبنيويّة اللُّغويّة خاصَّة، هي في نظرتها للأدب بأنّه جسد لغويّ(بنَاء لغَوي) فحسب، أو مجموعة من الجمَل كما يرى"رولان بارت"، فالمعترضون يرون بِأَنّ الأدب ليس لغة فقط، وأَنّ:« كون اللّغَة مادّة الأَدَب، لَا يَعني بِحَال أَنّ الأدب هو اللُّغة، فالحجر هو مَادّةُ التِّمثال، لكن التّمثال ليسَ مُجرَّد حَجَر، ومِن العَبث أن نُعرِّف التّمثال بِأَنّه جسد حَجَرِي »[2] وعلى أيّ حالٍ، وبرغمِ كُلّ ما قِيل حول هذا المنهج، وبرغمِ طابعه السّريع والعام على حدّ قول"يُمنى

---

[1]) بلعلى، آمنة: الحركة التّواصُليّة في الخطاب الصّوفي، ص20،21.

[2]) الماضي، شكري عزيز: في نظريّة الأدب، دار الحداثة لِلطباعة و النّشر والتّوزيع،ط/1،لبنان1986ص192.

العيد" إلّا أنَّ المنهج البنْيوي:«أثبتَ قُدرَتَه على كَشفِ مَا لم يكن معروفًا من خَصَائِص الشّكل و الظّاهر، واستطاعَ أن يَصِلَ إلى العَام والمُشترك، وإلى ما هو علمي، وإلى ما هو مَنطق، كما أثبتَ هذا المَنهج خِصبَهُ، فاعتمده الباحثون في دراسة الأساطير، وفي دراسة العقليات البِدائيّة، كما في ميادين عِدّةٍ، منهَا ميدان النّقد الأدبي »[1] الذي أثبت فيه وجوده، وقدم رُؤيَة جديدة لدراسة النّص الأدبي.

لَم يَختَلف تَعريف الخطاب كَثيرا فِي المصادر العربِيّة القَدِيمة والحَدِيثة، إلّا أنّ مَفهومَه فِي الفكر الغَربِي الحَديث احتَلف قَلِيلا، ثُمّ أَخذ يَتّسِع شيئا فَشيئا مِن مُفَكّر إلى آخَر.

كما عَرف مَفهُوم الأدبِيّة أَيضا تَعارِيف كَثِيرة، حَيث تَناوله كُلّ مفَكّر مِن زَاوِيَة معَيّنة.

تَعدّدَت عَنَاصِر الأَدبِيّة فِي الخَطاب.

الخطاب الصّوفِي، تتَوفّر فِيه، تَمَامَا كما الخطاب الأدبي، جَمِيع عناصر الأَدبيّة، فَهو مجَال وَاسِع وَخصب للدّرس الأدبِي.

[1]) العيد، يُمنى: في معرفة النّص:ص48.

الفصل الثاني

مفهوم التصوف الإسلامي وأثر الفلسفات الأجنبية فيه..

- مفهوم التّصوف.
- بين التصوف السّني والفلسفي.
- التصوف الفلسفي الإسلامي والفلسفات الأجنبية:
- مظاهر تأثر التصوف الفلسفي الإسلامي بالنصرانية
- التصوف الفلسفي الإسلامي والمصدر اليوناني
- التصوف الفلسفي الإسلامي والمصدر الهندي
- **التصوف الفلسفي الإسلامي والمصدر الفارسي**
- التصوف الفلسفي الإسلامي والمصدر اليهودي

ظَلّ التّصَوّف فِكرا مثِيرا لِلجدل، مُنذ ظُهوره لِلوجُود، بِشَكل شِبْه مُكتَمِل فِي القَرن الثّانِي للهجرَة، وَأَسَال الكَثير من الحِبر قَديما وَحَديثا حَول مَضمونه، وحَول مُعتنقيه، وموقف الشّريعة منهما. لِذَلك نَجد التّصوّف، وَعَلى امتِداد تَاريخه الحَافِل، قَد تَعَرّض وأَصحابه، لِمحن كَثيرَة، كان أَخطرها وَأَشَدّها عَدَاءً القَتْلُ، والسِّجنُ وَالنَّفْيُ، وَلَعَل فِي سِيرَة "أبي منصُور الحلاّج المصلوب، والسّهروردي المقتُول"، دَليل حَيّ عَلى مَدى المعَارضَة القَاسِية، التِي واجهها التّصَوّف ورِجاله، فَأَلجَأهم ذَلك إلى طُرق لِلاختفَاء مُتنوّعة، أَبرزهَا لاختفاء فِي اللّغة _ إن صَحّ هذَا التَّوصِيف _ أَو المُداراة والاختبَاء، بَل أَلجَأَهم مَا تَعَرّضوا إِليهِ من عُنف إلى الجنون أَو ادّعائه.

اخْتَلَف المُؤرّخون فِي تَعريفِهِم لِلتّصَوّف والزّهد، لكثرةِ ما كتِب حَولَهما، وبالتّالِي سَتحاوِل الدّرَاسة أَن تستَوقِفَنا عِند أَهَمّ تلك التّعرِيفَات مُحَاوِلَةً الخُرُوجَ بِتعرِيف شَامِل وَمُختَصَر لَها، ثُمّ الوُقوف عند مُصطَلَحَي التّصَوّف السّنّي والفَلسَفي، والفُروق بَينَهما.

قِيل الكثِير حَول التّصوّف الفَلسفي، ومصدره، بَل مَصدَر التّصوّف بِشكل عامّ، حَيث حَاول عِدّة مُسْتشرقين، رَدّ التّصوّف الإسلاميّ إلى ثقافات وديانات أخرى(عن قَصد أَو غَير قَصد) كالنّصرانِيّة، والهِنديّة، واليونانِيّة، والفَارِسِيّة، وحتّى اليَهُوديّة، وَمِنه سَتحاول الدّرَاسة الوقوف عِند تِلك المَصَادِر لِمعرفَة أصلِها، وهل التّصوّف فِعلا يَرجع إِليها؟ أَو هو مُشتقّ مِنها؟ أَو هو مجرّدُ تَأثير وتأثّر.

1- مفهوم التّصوّف

عُرّف التّصوف تعريفات كثيرة، لغويّة واصطلاحية، تُكرّرها مُعظم كتب التصوف التي اطّلعت عليها والتي – حسب اعتقادي- أنّها لم يتّفق أصحابها على تعريف واحدٍ دقيق لمفهومه، ماجعل الصوفيين أنفسهم والباحثين عموما، يختلفون أيضا في تحديد المعنى الدقيق لكلمة صوفي، وهذا راجع بطبيعة الحال، لكثرة تلك التعريفات التي تناولت مصطلح التصوف، وصوفي وتنوعها، فقد:«حاول الأستاذ نيكلسون أن يجمع ما يربو عن مائة تعريف للتصوف، ورجا من ذلك أن تدله التعاريف بعد ترتيبها الزمني، على تطورات التصوف الإسلامي، فلم يأت عمله بنتيجة قيمة، وقد أحسَّ هو نفسه بعقم الاتجاه الذي اتجهه، فعاد وصرَّح فيما بعد:

بأن التعاريف المتعددة للصوفية، التي وردت في الكتب العربية والفارسية، وإن كانت ذات فائدة تاريخية، فإن أهميتها الرئيسية في أنها تَعرض الصّوفية على أنها غير ممكن تحديدها»[1] .

لذلك جاءت تعاريفهم- على كثرتها- مختلفة ومخالفة للواقع، وهذا حال المتصوفة حين يَعرِضُون للتصوف بالتعريف، وهم لا يستطيعون:« إلا أن يحاولوا التعبير عما أحسته نفوسهم، ولن يكون مفهوم يَضُمّ كل خافية من الشعور الديني، المستكن لكل فرد، وقد عبر الصوفية عن هذه الصعوبة، في وضع حدٍّ لما يشعرون به في مواجيدهم، ومشاهداتهم، وأبانُوا بأنَّ التَّجرُبة الصُّوفية، باعْتِبارَها ثمرة دفعية مباشرة، بغير وسائط من مقدمات، وقضايا وبراهين أو تجريب، فهو إدراكٌ ذاتيٌّ لا يمكن تَعْمِيمُه »[2].

يذهبُ أبو القاسم القشيري، وهو أحد كبار الصوفية، في تعريفه لمفهوم صوفي وصوفية مذاهب شتى، يقول في ذلك:« يقال:رجل صوفي، وللجماعة صوفية، ومن يتوصل لذلك يُقال لهُ: متصوف، وللجماعة المتصوفة، وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العَربية قياس ولا اشتقاق، والأظهر فيه أنه كَاللَّقب. فأمَّا قولُ من قَالَ: إنه من الصوف، لهذا يقال تصوف، إذا لبس الصوف،كما يقال تقمَّصَ، إذا لبس القميصَ، فذلك وجهٌ، ولكنَّ القومَ لم يختصوا بلبس الصوف! ومن قَال إِنَّه مشتَق من الصفاء، وَمن قَال إِنَّهُم مَنسُوبون إلى صُفَّةِ مسْجِد رَسُول الله، فالنِّسبة إلى الصُّفَّة لا تَجيء عَلى نحو الصّوفي، ومَن قَال إنَّه مُشتق من الصَّفاء، فاشتقاق الصُّوفي مِنَ الصَّفَاء، بَعِيدٌ في مقتضى اللغة، وَقَولُ من قال إنه مشتق من الصَّف، فَكَأنهم في الصف الأول بقلوبهم فالمعنى صحيح، ولكِنَّ اللُّغَة لا تقتصي هذه النسبة، ثم إنَّ هَذِه الطَّائفة، أَشْهَرُ مِنْ أنْ يُحْتَاجَ في تعيينهم، إلى قياسِ لفظٍ واسْتِحقاقِ اشتِقَاق »[3] فالملاحظ أن القشيري، يرد جميع الآراء القائلة بنسبة الصُّوفي إلى الصُّوفِ، أو الصَّفَاء أو الصَّفْ، لِيُؤَكّد أنّ هذه الطائفةَ، أَشهر من أن تَحتاج إِلى اقتِباس.

---

[1]) فتاح، عرفان عبد الحميد : نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها،ص131 .

[2]) نفسه: ص132 .

[3]) القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن: الرسالة القشيرية،دار الكتب العلمية،ط1/ 1990،ص312 .

كُلُّ تلك الآراء التي عرضها القشيري، ولم يأخذ بها:« يُرَجّحُها السِّرَاجُ في اللّمع، فقد ذهبَ إلى أنّهم نُسبوا إلى ظَاهر اللّبَاس وَلم يُنْسَبُوا إلى نَوعٍ مِن أنواع العلوم،والأَحْوال التِّي هُم بِهَا مُتَرسّمون، لأَنّ لَبس الصُّوف كَان دَأب الأَنبيَاء علَيهم السّلام والصّديقين، وَشِعَارُ المتنسكين، وقد علّل السِّراج ذلك، بِأنَّ القُرْآن نَسب أتبْاع المسيح، إلى لَبسِ البَياض في قوله﴿ **وَإِذْ قَالَ الحَوَارِيُّونَ** ﴾ [المائدة:112]فنُسِبُوا إلى ذلك ولم يُنسَبُوا إلى نوع من العلوم، والأعمال والأحوال »[1].

ويذهب الكثير من العلَماء، مَع الرَّأي القَائل بنسبة الصّوفيّة إلى الصُّوف، أو الصُّفَّة أو الصَّف، يَقُول:"الكلاباذي":« ومِنْ لَبْسِهم وَزيِّهم سُمُّوا صُوفية، لِأَنّهم لم يَلْبَسُوا لِحُظُوظ النَّفسِ مَا لَانَ مَسُّه، وحَسُنَ مَنظَره، وَإنّما لَبَسُوا لِستر العَورة، فَتَجَزُّوا بِالخَشن من الشَّعْر، والغَليظ من الصُّوفِ »[2].فَلبْسُهم الصُّوف، والاكتِفَاء بِالخَشِن مِن الشَّعْر، دَلِيل عَلى تَمَسُّكِهم وَزُهدِهم في الدّنيا:« قَال الحَسَن البَصريّ:كان عِيسَى عَليه السّلام، يَلبَس الشّعر، ويَأكل مِن الشّجرة، وَيَبِيتُ حَيث أَمْسَى، وقَال أبو موسى:كان النّبيّ ﷺ يَلبَس الصّوف، ويركَب الحِمَار ويَأتي مَدْعاة الضّعيف.قَال الحَسن البَصريّ: لَقد أَدركت سَبعين بَدْريّا، ما كَان لِبَاسهم إلّا الصّوف»[3] يَعني ذَلك أنّ لَبس الصّوف، كَان مِن صِفَات الأَنْبِيَاء، وبعض الصّحَابَة رِضوان الله عَليهم، فَأَحوالهم-أي الصّوفِيّة- كُلّها كانَت:« كَأحوال أهلِ الصُّفةِ، الذّين كانُوا على عَهد رَسول الله ﷺ، فإنّهم كانوا غُربَاء فُقَراء مُهاجرين، أُخرجوا مِن دِيارهم وأَموالهم »[4] فلازم هَؤُلَاء مَسجد رَسُول الله، وانْقَطعوا فِيه لِلعِبَادة، وَكَان المُسلِمُون يَتصدّقُون عَلَيهم، بِما يُقِيم أَوَدَهُم ويُقوّيهم على العِبادة، وفِي ذَلِك شَابَه الصّوفيّة أَهل الصُّفّة، وَنُسبوا إِلَيهم:« ذَلك أنّهم قَوم قَد تَركُوا الدّنيا، فخرجوا عن الأوطَان، وهَجَروا الأَخدَان، وَسَاحوا في البِلَاد وأَجَاعوا الأَكبَاد، وأَعْرَوا

---

[1]) نصر، عاطف جودت: شعر عمر بن الفارض (دراسة في فن الشعر الصوفي)، ص 14.
[2]) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت 2001/ ص12.
[3]) نفسه: ص14.
[4]) نفسه: ص12.

الأَجسَاد، ولم يَأخذوا مِن الدّنيا إلّا ما لا يَجوز تَركُه، مِن سِتر عورَة، وسَدِّ جَوعَة. فلخروجهم عَن الأوطَان، سُمّوا غُرَبَاء، ولِكثرَة أسفَارِهم، سُمّوا سيّاحِين »[1].

أمّا الرَّأي القَائل بِنسبة الصّوفِيّة إلى الصَّف، أي أنّهم في المقَام الأوّل بَين يَدي الله سُبحَانه وتَعالى، فَذلك انطلاقا مِن مُعامَلاتهم، وأَخلاقِهم وسُلوكِهم مَع الله: « فَبارتِفاع هِمَمِهم إلَيه وَإقْبَالِهم عَليه، ووُقُوفِهم بِسَرائِرِهم بَين يَدَيه »[2] استَحقّوا أن يَكُونوا في الصّفّ الأَوّل .

وعَلى الرَّغم من كَثرة هَذه التَّعريفَات واختلافِها في الظّاهر،إلّا أنّنا نَلمَس فِيها بَعض الاتِّفَاق فِي المَعنى فَإن كانَت« الأَلفَاظ مُتغَايرَة في الظّاهِر، فَإنّ المعانِي مُتّفِقة، لِأَنّها إن أُخذت من الصَّفاء وَالصَّفوَة كانَت صَفَويَّةً، وَإن أُضِيفت إلى الصَّفِّ أو الصُّفَّة، كانت صَفّية أو صُفّية، وَيَجُوز أن يكون تَقديم الوَاو عَلى الفَاءِ في لفظِ الصُّوفِيّة، وَزِيادَتها في لفظ الصَّفِّيَّة وَالصُّفَّة، إنّما كَانت مِن تَدَاوُل الأَلسُن، وَإن جُعِل مَأخَذه مِنَ الصُّوفِ اسْتَقَام اللّفظ، وَصَحّت العبَارة من حَيث اللّغَة »[3]

ولَعلّ هَذه الصُّعوبَة، التي تَحُول دُون الوصول إلى تَعريف دَقِيق وَشَامل لمفهوم التّصوّف، مَردّهَا إلى تَارِيخ الحرَكَة الصّوفِيّة نَفسِها، الحَافلة بالأَحدَاث، فَلم تَمنَع من احتكاك التّصوّف الإسلَامي، بِغيرِه من الأَفكَار والفَلسفَات، التِي كَانَت رَائِجة فِي العَالم العَربي والإسلَامي، إثر اتّسَاعِ رُقعة الدّولة الإسلَاميّة، وَاطّلَاع العَرب عَلى ثَقافات ومُعتَقدات جَديدة تَأثّر بها المتَصوّفة خَاصّة، وربّما تَبَنّى بَعضُهم الكثير من تِلك المفَاهيم، فَنزعَة الزُّهد فِي الدّنَيا وَنَبذ حُطَامِهَا، مَوجُودَة في كَثير من المَذَاهب:« فَفي فَلسَفَة الهُنود زُهد، وكذَلك في فَلسَفَة الإسْكَنْدَرانيّين، وفي المسِيحيّة والإسلَام،(...) وربّما أَخذ بَعض مَبَادِئه وَمَنَاهجه عَن بعضِها، وَشَارَك سَائرها في بَعض مَبَادِئه وَمَنَاهِجه »[4].

1) الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف، ص12.
2) نفسه: ص10.
3) نفسُه: ص10.
4) موسوعة الفلسفة الإسلاميّة وأعلامها: تح،يوسف فرحات، النّاشر ترادكسيم ،ص45.

أَمّـا ابـنُ خَلـدون، فَيعـرِّف التَّصـوف بِشـكل لَا يَختلِـف كثِـيرا عـن المفَـاهيم السَّـابِقة، فَـيَرى أنّ التّصَوّف هـو:« العُكُوف على العبَادة، والانقِطَاع إِلَى الله والانقِطَاع عَن زخرُف الدّنيَا وزينتها، وَالزُّهد فيما يُقبِل عَليه الجمهُور، مِن لَذّة ومَال وجَاه، وَالانفرَاد عن الخَلق فِي الخُلوة للعبَادَة، وكان ذَلِك عَامّا فِي الصَّحابة والسّلَف، فَلمَّا فَشا الإقبَال على الدّنيَا فِي القَرن الثّانِي وما بَعدَه، وَجَنح النَّاس إلى مُخَالطة الدُّنيَا،اختَصّ المقبلُون على العبَادَة باسمِ صُوفِيّة»[1].فالمتصّوِّفَة – حَسبَ ابن خَلدون– هُم الذّين يَتَميّزُونَ عن بقية الخلق بكثرة خلواتهم وانقطاعهم للعبادة حين انشغل النـاس بمتـع الحيـاة الـدنيا، وَقـد اختَصَـر أَبُـوبَكر الكَتَّـاني (ت322هـ) مفهُـوم التَّصَـوّف فِي قَولِه:«[التَّصَوُّف صَفَاء ومشَاهَدة]، والحَقّ أنّ هَـذِه العِبَـارَة الأَخيرة، على ما فِيها مـن إيجَاز، تُقَدِّم لَنا تَعريفا شَامِلا لِلتّصَوُّف، باعتبَاره مذهبًا فِي المعرفة لَه وسِيلَته وَيَنتَهي إِلى غَايَة، أمّا الوَسِيلة فَهِي الصَّفَاء، وَأَمّا الغَايَة فَهِي المُشَاهَدة، فَالوَسِيلة تُؤَدّي إِلى تَصفِية القَلبِ بِقهر الشّهوَات، ومُغالبَة الهوى، وهي الطّرِيقَة، وَالغَايَة: هِي الوُصول إِلى مَعرِفة الله بِتحصِيل صِفات الكمَال، والقوى الرّوحيّة، التّي تُؤدّي إِلى الوُصول إلى الله»[2] .

وَيَبدو أنّ هَذا التَّعرِيف الأَخِير الذي أورَده الكتّانِي، أَقرَب تَعريف يُلَخّص لَنا بِشيء من الدّقّة مَفهوم التّصوّف، ووسِيلته والغَاية مِنه.

2- بين التصوف السني و التّصوف الفلسفي:

عِندما ظَهَر التّصَوُّف، كان مُرتَكِزا على أَسَاسَيْنِ، هُما الكِتَاب والسّنَّة، اعتِقادا رَاسِخا لَدى الصُّوفيَّة الأَوائِل، فِي قَول رَسُول اللهﷺ، أَنّ مَن تَمَسّك بِهما لَن يَظِلّ بَعدَه أَبَدا، فَلَبِسَ:« التّصوّف، لَبُوس الفِكر الإسلَامِيّ، وانصَاغ مُعظَمه باللّغَة العَرَبِيّة(...) وَشكّل ظَاهِرة متَميّزة، وفِعلا إنسَانِيّا، إلى جَانب كَونه، تَجرُبَة ذَوقِيَّة حَدسيَّة، عِند أُنَاس عَايَشُوا المجتَمع الإسلَامِي إبّان دَولَته وخِلافتِه التِي امتَدت، مايزيد عَلَى أَلف عَام وَنَيِّف »[3].لِيَعرف التَّصوّف الإسلَاميّ بَعد ذلك وابتِدَاء مِن القرنَيْن الثَّالث والرَّابع تَحَوّلا

[1]) بن خلدون، عبد الرّحمان : المقدمة، دار القلم، بيروت، ط5 /1984، ص467.
[2]) فتاح، عرفان عبد الحميد : نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص140.
[3]) العجم، رفيق: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان، ناشرون، ط/1، 1999، ص07.

خَطيرا حَيث:«أَصبَح طَريقا لِلمعرفَة، بَعد أَن كَان طَريقا لِلعبَادة، وقَد حَفَلت كُتب التّرَاجم والطّبَقات بأَقوال الصّوفيّة الذين عَاشوا فِي هذينِ القرنَين، كالرّسالَة القُشَيْرِيّة، واللُّمَع لِلطُّوسي، والتّعرُّف لِلكَلاَباذِي، والطَبقات لِلسّلّمي وغَيرها، وَهي أَقوال تُظهرنا عَلى بواكِير التّصوّف النّظري»[1].وَمنه ظَهر نَوعان من التَّصوّف، أوَّله التّصَوّف السّني:« ويُمثّله صوفِيّة مُعتدِلون فِي آرائِهم، يَربطون بَين تَصَوّفهم وبَين الكِتَاب والسُّنّة بِصُورة واضِحة، وَإن شِئتَ قُلت، يَزنون تَصوّفَهُم دَائِما بِمِيزان الشّرِيعَة، وَكَان بَعضهم من عُلَمائها المعرُوفِين، وَيَغلب عَلى تَصوّفِهم الطَابِع الأخلاَقِي »[2] .

كانت نَشأت التَّصوّف —إذن– نشأة إسلاميَّة خَالِصة، ثمّ أخذ يَتطوّر شيئا فَشَيئا، فبَعد التَّوسّع الذي عَرَفتهُ الدّولَة الإسلَاميَّة _كما أشرنا_ خارِج حُدُود شبهِ الجزيرَة العربيَّة بفضلِ الفُتُوحات الإسلاميّة كان الاحتِكاك بالحَضارات الأخرى، وقبل ذَلك تَأثّر التَّصوف بعِدّة نَزَعَات دينيّة، سياسيَّة، اجتِماعيّة في حَواضِر الإسلَام المُختَلفة، كَما لم يَنقَطع التَّصوّف:« عن أَثَر التَّيَّارات الخَارجيّة وأصولها، كالتُّراث الفلسفِي اليُوناني، وتأثّر المَسيحيّة المُتَرَهِّبَة..»[3].كما يَذهب البَعض إلى دَجة أنّه تَأثّر بالفلسَفات الأخرَى كالهِنديّة والإيرَانيّة(الفارسيَّة) وغيرها، وكَنتيجة لِهذا التَّأثير الدّاخلي والخَارجي، ظَهر النّوع الثَّاني من التَّصوّف الذي اصطُلِح علَيه بالتَّصوّف الفَلسَفي، فَإذا كان التّصوّف السُّنّي يتّكأ كما رأينا على ركيزَتين هَامّتين هُما الكِتاب والسُّنّة، فَإنَّ التّصوّف الفلسَفي يَعمُدُ فيه رُوّاده:« إلى إنتَاج خِطَاب خَاصّ تتدَاخل فِيه أذواقهم الصُّوفِيَّة بِأنْظَارِهم العَقليَّة الفَلسَفيّة، خِطَاب لَه طَابِع "ثِيُوصوفِي" يرتَكِز عَلى أسَاس فَلسفِي، يمتَاز بالعُمق هدَفُه الأسَاسِي هو إدرَاك الوُجود الحقّ لِتحصيل المَعرِفَة الذّوقيَّة الواضِحَة بِه، وَرَفع حِجاب الحِسّ حَتّى تَظهر الحَقِيقَة كامِلَة، مُوظِّفا الاصطِلاَحَات الفَلسَفِيَّة، والفِقهِيّة والكَلاَميَّة، مُنذ تَشكُّل عِلم التّصوّف فِي أَواخِر القرن الثّالث هِجري، إلى نُضجه وإشعَاعِه فِي القرن السّابِع الهِجري »[4].لِهَذا يُعتَبَر التَّصوّف الفَلسَفِي:« شكل آخر من أَشكال التَّصوُّف يختَلف من حيث المفهُوم والجوهر، عن التّصوّف

---

[1]) التفتزاني، أبو الوفاء غنيمي: مدخل إلى التصوف الإسلامين دار الثقافة للنشر والتوزيعن ط/3، دت، ص99.

[2]) نفسه: ص99.

[3]) جمعة، حسين: جماليّة التّصوف مفهومٌ ولغة، مجلّة الموقف الأدبي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1982، ع/11، ص14.

[4]) الإدريسي، محمد العدلوني: التّصوف الأندلسي أسسه النّظرية واهم مدارسه، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط/1، 2005، ص16..

السُّنِّي الذي ظَهَرَ عِندَ المَدَارِسِ المعتدِلَة، التِي اعتَمَدتْ القُرآنَ والسّنّة النّبويَّة مصدَرَين من مصادِرِ التَّصوف، كالمَدرسة القُشيريَّة، والجُنيْديّة، ومدرَسَة أبُوحامد الغَزَالِي وغيرِهم »[1].إلّا أنّ التّصوّف الفَلسفي تَخطّى ذَلِك الزّهد شيئا فشَيئا:« حتّى وصل إلى حَدّ المبالَغة والإفرَاط، ثمّ غَدّته بمُرور الأزمنة، مَوادّ ذوقيّة وجدَانيّة، واتّسَعت من جَرَّاء ذَلِك رُقعَة التَّصوف، والتَقطَت الصُّوفِيَّة أعمَالا من مَصادِر عِدَّة، وَأضَافوها إلَى التَّصوّف، فَتغيَر مفهُومُه لِهذا السّبب، وتَبدَّل تَعريفُه، وتَحديده في كُلّ عصر، وَوَصفه كُلّ شَيخ من مَشايخ الصّوفيّة بنَحو»[2].

ذهبَ " التّفتزاني" في تعريفه لِمَفهوم التّصّوف الفَلسَفي بقوله:« التّصوّف الفَلسَفي في الإسلام تَصَوّف آخر، يختَلف في الطّابِع عَن التَصوف السّنّي، والمقصُود بالتّصوف الفلسفِي، التَّصوف الذِي يَعمَد أصحابه إلى مَزج أَذواقهم الصّوفِيّة بأنظارهم العقلِيّة، مُستَخدِمين في التّعبير عَنها مُصطَلحا فَلسفيّا استمدُّوه من مَصَادر مُتَعدّدة، وقَد امتَزَج بِالفَلسَفات الأجنبِيَة، مِثل اليُونانيّة، والفارِسيّة، والهنديّة، والمسِيحيّة، وهو تَصَوّف غامِض، ذُو لغَة اصطِلاحيّة خَاصّة »[3]. لا يَفهَمُها إلا أصحابها، ويرَى مُؤرّخوا التَّصوف أنّ هَذا الاتّجَاه ظَهر:« في القَرنَين السّادِس والسَّابع الهجريين، خُصوصا مَع ظُهور الصّوفِي العَظِيم مُحي الدِّين بن عَربِي المتَوفّي638ه »[4].وقد شَاع التّصوُّف الفَلسَفي في رُبوع العَالَم الإسلامِي، شَرْقًا وغَربا، وإن كان التَّصوّف الفَلسَفي، قد امتزج بغيره من الثّقافات والأفكَار والفَلسَفَات التي استَمدّ منها إلا أنّ ذَلِك:« لَا يَنفِي أَصَالَته لأنّ صوفِيَتَه تُمَثِل هَذِه الثّقافات، وحَافَظوا في نفس الوَقت على استِقلَالِيتهم في مذهَبِهم، باعْتِبارهم مُسلِمين، وَهذا يُفَسِّر لَنا جُهُودهم في المَلائمة بَين المذَاهِب الأجنَبيّة عَنْهُم والإسْلَامِ »[5]بيْنَمَا يَذهَبُ آخَرُون، إلَى أَنَّ المَصادِرَ غَيرِ الإسْلَامِيَّةِ التِي استَمَدَّ منهَا التّصوف الفَلسفي الإسلامي لا يُمكن عَدُّهَا، فَهِي كَثيرة جِدّا، لَكن أشهرها وأهمّهَا الفَلسفَة اليُونانية (الأَفْلَاطُونِيَّة)، والدِّيَانة المَسِيحيّة، يَعني أَنّ هُنَاك تَيّارِينِ رَئِيسيين أَثَّرَا في التَصوّف الإسلامي، أحدُهما ديني

---

[1]) ياسين، إبراهيم إبراهيم: مدخل إلى التّصوف الفلسفي، دراسة سيكوميتافيزيقيّة، دط،2002، ص19

[2]) تَراسون، أبوالخير: التّصوف في القرنين الثاني والثّالث الهجريين، وموقف الفقهاء الأربعة منه، أطروحة دكتوراه، كلّية الدعوة وأصول الدّين، جامعة أمّ القرى، إشراف عبد العزيز بن عبد اللطيف المرشدي،2002، ص86.

[3]) يُنظر، التفتزاني، ابو الوفاء الغنيمي: مدخل إلى التّصوف الإسلامي،ص119،185.

[4]) ياسين، إبراهيم إبراهيم: مدخل إلى التّصوف الفلسفي، دراسة سيكوميتافيزيقيّة، ص19.

[5]) التّفتزاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص187.

مُمَثّلا في المَسيحيّة المُحَرّفة، والاخَر عَقلي فَلسفي مُمَثّلا في الأفلاطونيّة المُحدَثة[1].وهَذا لا يعني أنّ التّيّارات الأخرَى عَقليّة كانَت أو دِينيّة، لم يكن لَها تَأثِير واضِح في التّصوّف الإسلامي، فكيف تَسرّبت تلك الفلسفاتِ إلَى التَّصوُّف الإسْلامِي؟

3- مظاهر تأثر التصوف الإسلامي الفلسفي بالفلسفات الأجنبيّة:

يَقول "لاَمَانس":« عِندما توَقّفت حَرَكة الفَتح الإسلامِي الخَارجي، فَإنّ المَرَاكز الفِكريّة الإسلامِيّة، بَدَأت بالاحتكَاك الكُلّي في المحيط الأراضي، في سوريّة والعِراق، إنّ هذِه البِيئة النّصرانيّة اليَهوديّة، هِي الَتِي كَشفت لَهم الفَلسفة الإغرِيقيّة، والفلسفة الشّرقيّة بنوع عَامّ، وقد عرف التّصوّف الإسلامِي المواضِيع الأفلاطُونِيّة الجَديدة، وحتّى المانَويّة..»[2].فَزِيادة على تَأثّر المتَصوّفة المسلمين بالطّقوسِ المسيحيّة، تَسَرّبت إلَيهم الفَلسفة اليونانيّة لاحتكَاكهم بالمسيحيّين، وتأثّرهم بالمسِيحيّة يَبدَأ مِن لباسِهم للصُّوف تَشبّها بالمَسِيح عِيسى عليهِ السّلام:« وقَد لَعِب مَسِيحيّو بيزَنطة الذِين أَمّوا بَغدَاد، دَورا في تَرك أثَر من ثقافتهم اليونانيّة حيث ما حلّوا، وكَذلِك الغساسِنة والمَناذرة، الذِين كانوا مِنَ العَرَب المسيحيّين، بما لَهم من عَادات وتقاليد وأعرَاف دِينِيَّة خَاصَّة »[3].

لَقَد كَان لِمَسيحيّ المشرِق قَبل ذَلك، دور كبير في المَمالِك الإسلامِيّة:« وهُم النّساطِرة(الكلدان) واليَعاقِبة(السِّريان) والموارِنَة، وجَمِيعهم مِن العُنصُر الآرَامِي، شادوا في الشّام والعراق أديارا ومناسك، وأنشأوا مَدارس راقية تنشر الثّقافة اليونانيّة، باللّغة السّريانيّة مُنذ أواخِر القَرن الرّابع الهِجْري »[4].إذن، فالدّين المسيحيّ:« والتّعالِيم، والطّقوس المسيحيّة، كانت مُنتشرَة بَين المسلمين، ومن ثَمّ عَرَفوها ووقَفوا عَليها، ولا أَدلّ عَلى ذَلك من تِلك القِصص والرِّوايات التي نَجدُها في كِتَابات المَتصوّفة، وكُلّها تتحدَّث عَن الزُّهاد المسِيحيّين وتُشير إلَى تَعالِيم السَّيد المَسِيح »[5].وما جَعل المتَصوّفة المسلمين يَقترِبون مِن المسِيحيَّة أكثَر، هُو القُرآن الكَريم، عِندَما أشَار إلى أنّ النّصارَى أقرَب النّاس إلى المسلمين في

[1]) يُنظر، عون، فيصل بدير: التّصوف الإسلامي الطّريق و الرجال، مكتبة سعيد رأفت، عين شمس، دط، 1983، 63.
[2]) علي، جاسم سكبان: النّصرانية ونشأة التّصوف، دط، دت، ص165.
[3]) شرف، محمد ياسر: فلسفة التّصوف السّبعيني، منشورات وزارة الثّقافة، دمشق، دط1990، ص101.
[4]) نفسه: ص101.
[5]) عون، فيصل بدير: التّصوف الإسلامي الطّريق و الرجال، ص64.

قولــهِ تعَــالَى:﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقۡرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنۡهُمۡ قِسِّيسِينَ وَرُهۡبَانًا وَأَنَّهُمۡ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ ٨٢ وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلۡحَقِّۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكۡتُبۡنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ ٨٣ ﴾المائدة آية82،83.وقَد أَثّرت الدّيانَة المسيحيّة في نشأة التّصوّف الإسلامي:« وهذا واضِح كلّ الوضوح، من التّشَابه الكَبير للغاية بين الاتّجاهين في المسائِل الخَاصّة بالتّصوّف، من حُبّ وزُهد وشَوق ومُعَاناة، وتَصفيَة للنّفس وتَطهير للقَلب، ومُعَاينة لله وحُبّ الفقر، والبُعد عَن الاهتمام، اهتِماما رَئيسيّا بِشؤن الدُّنيا وغير ذَلك »[1]بل إلى درَجة أن يَذهب بَعضُهم إلى القَول، بأنّ التّصوّف تُوجد أصوله:« في الحَقَائق العَميقة للدِّيانة نَفسها،(...) لَيس من الضّرورة المهمّة، أن نَظنّ أنّ كلّ الدِّيانات أخذَت هَذه الأفكَار، مِن دِيَانة أخرى، فَكُلّها شربَت من مَنبع واحد »[2] .وَيرى "نيكولسون" أنّ أصول الزّهد والتّأمّل الموجُودة في الإسلام، تَتّفق مَع الفكر المسِيحي، ومنه استمَدَّت قوّتها:« فكَثير مِن نُصوص الإنجِيل، ومِن الأقوال المنسُوبة لِلمَسِيح، مُقتبَس في أقدم التَراجم الصوفِيّة، والرّهابِنة المسيحِيّون كثيرا ما يظهَرون في مَقَام المعلّمِين، يُولُون النّصح والتّسدِيد لزهّاد المسلمين المتنقّلين، وقد رأينا أنّ ثَوب الصّوفِ ــ الذي جَاء منه الصوفِي ــ مَسيحيّ الأصلِ، ونذور الصّوم عَن الكلام والذّكرِ وَريَاضَات الزّهد الأخرى، لَعلّها أن تُردّ إلى هَذا الأصل نَفسه»[3]، كمَا يَذهب إلى ذَلك " *Fazuler Rahman*"في تاثّر التّصوّف الإسلامي بالتّيارات الأخرَى حَيث يَرى:« أَنّ هناك كَثيرا من الأفكَار، قَد دخلت الصّوفِيّة الإسلاَمِيّة، مِن مُختلَف المصَادر، ولَكنّ التّأثير الرّئيسي عليهَا هو من الشِّيعة، وهُم أَنفسهم، تأثّروا بالنّصرَانيّة »[4]. وقَد كَان تأثِير المسِيحيّة واضِحا أَكثر:« مِن خلال أَحْبارِها، ورُهبانها، وفِرقهَا الخَوارِج من أَمثَال فِرقة (المُصَلِّين*)*Euchitae*، ذُو وَجهَين، زُهدِيٌّ، وصُوفِيٌّ، والتّصوّف الشّرقي

---

[1]) السابق: ص66.

[2]) Ali shah, Nour ali, tabandah majzoub; la voie soufi, p04

***المصلون**: فرقة مسيحية غالية، من الهراطقة، يقوم مذهبها على أنّ الصلاة المتّصلة، يمكن أن تجتَثّ أصلَ الخطِيئة وتبلغ بالإنسان حدَّ الكمال الرّوحي والتّحقّق، وقد قاموا بنشر مذهبهم، ابتداءً من النّصف الثانِي للقرن الرابع الميلادي، حتى القرن السادس، بل إن تأثيرهم ليمتدّ على ما بعد ذلك. (الصوفية في الإسلام: هامش ص20، 21.

[3]) نيكلسون، رينولد: الصوفية في الإسلام، تر/نورالدين شريبة، الشركة الدولية للطباعة، ط/2، 2002، ص19.

[4]) علي، جاسم صكبان: النّصرانية ونشأة التّصوف، ص03.

المسيحي كَان على أيّ وَجه، يَحوي عُنصرا وثَنيا، فَقد تَشرّب منذُ بَعيد أَفكَار "أَفلوطين"، واصطنع لغة المدرَسَة الأفلاطُونِيّة الحَدِيثَة »[1]، وسيُفصّل البَحث الحَديث لاحِقا، فِي أَثَر الفَلسَفة الأفلَاطونِية فِي التَّصَوُّف الإسْلَامِي.

هُنَاكَ طَائِفَةٌ كَبِيرَةٌ منَ المُسْتشرِقِينَ، القَائِلِينَ بالأثَرِ المَسِيحِي فِي التّصوُّف الإسلَامِي، ويقَدّمون ــ تقرِيبًا ــ العِلَلَ نفسَهَا، ومِنَ الذِين يَأخُذُونَ بِهَذَا الرَّأي، نَجِد كُلا مِن:« فُون كريمَر VON-KREMER، وجُولَــدزيهَر GOLD-ZIHOR، ونِيكُولْسُــون NICHOLSON، وآسِــين بَلَاثِيُــوس ASINP-ALATYOS ، وأولِيري OLEARY »[2] .

ومِن أشهَر المُسلِمين القائلين بِتأثّر التَّصوّف الإسلَامِي بالمسِيحيَّة، الشّيخ "ابن تَيمِيَّة" يَقول:«وقَد رَوَى أبو الشّيخ الأصبهَانِي، بِإسناده عن مُحَمَّد ابن سِيرين: أَنَّه بَلغهُ أنّ قَوما يُفضّلُون لِباس الصُّوفِ، فَقَال:إنّ قَوما يَتَخيّرون الصُّوف، يَقولونَ:إنّهم مُتَشَبّهون بالمَسِيح ابن مَريَم، وَهدي نَبِيّنا أَحَبُّ إلَيَنَا، وكان النَبِيُّ ﷺ يَلبَس القُطن وَغَيره، أَو كَلَاما نَحوا من هذا »[3]

مَع وجود الكَثير من القَائلين بأثَر النّصرَانِيّة في التَّصوّف الإسلامِي، إلّا أنّ هنَاك مَن يَرى غَير ذَلك، ورأوا أنّ التّصوّف الإسلَامِي نَشَأ نَشأة إسلَامِيّة مَحضَة، وَيَقفون على مَدى التّنَاقض الموجود في أقوال أولَئك المستَشرِقِين فِي هذا الشّأن، وَكَيف أنّهم يغيّرون آراءَهم بين مَرّة و أخرى، ومنهم الشّيخ(عبد الحَلِيمِ مَحمود) الذِي رَأى فِي مُحَاوَلة المسْتَشرِقين المتَعَصّبِين، وغيرهم مِن الذِين كَتبوا فِي التَّصوّف الإسلامي، رَدّ:« الحَياة الرّوحيّة الصّوفِيّة في الإسلام، إلى مصدَر أَجنَبِيّ بَحت، "هِندي" أو"يُونانِي"..إلخ، أو إلى عدّة مَصادر، منها القُرآن أو حَياة الرَّسول صَلوات الله وسلامه علَيه »[4]. وَحتَّى آراء المعتَدلين منهم، الذين يَظهَرون بِمَظهر المُنصِفينَ للتَّصوف، ويَرَون:« أنَّ العَامِلَ الأَوَّلَ في نَشْأةِ التَّصوّف، إنّمَا كَانَ القُرآن وحَياة الرَّسُول صلواتُ الله وَسَلَامه عَليه، ومنهُما استَمدّ التَّصوف بُذُوره الأُولى، ثمّ كانت الثّقافة

---

[1]) نيكلسون، رينولد: الصوفية في الإسلام، ص32.
[2]) التّفتزاني: مدخل على التّصوف الإسلامي، ص27.
[3]) ابن تيمية، أحمد تقي الدّين: الصّوفيّة والفقراء، ص15.
[4]) محمود، عبد الحليم: قضية التصوف المنقذ من الظلال، دار المعارف، ط/2، دت، ص94.

الأجنَبيّة " هنديَّة" أو" يُونانِيّة" أو "فارسِيّة" أو "مَسيحيّة" هِي التِي أَثَّرت فِيه، وجَعلَته يتَطّور، وَهِي التِي أَمّدتهُ مِن الآرَاء، بِما زَعَموا أَنّه بَعِيد عَن رُوح الإسلام وطبِيعتِه »[1].يرَى أنّ كُلّ تلكَ الآراء خَاطِئَة، لَم تُنصف التّصوّف الإسلامِي فِي نَشأتِه، ويُضِيف قَائلا بِأنّ بَعض أولئك المستَشرقين، يعتَقد أنّ التَّصوّف: « مَذهَب دَخِيل فِي الإسلَام، مَأخُوذ إمّا مِن رَهَابنة الشّام، وهو رَأي "مِيركَس"، وإمّا من "أَفلَاطونِيَّة اليُونَان" الجَدِيدة، وَإِمَّا من " زَرَدشْتِيَّة الفُرس" وإمّا من "فِيْدَا الهُنود"، وهو رَأي "جُونس"»[2].

ويَأخُذ المُستَشرِقُون فِي الرّدّ على بَعضِهم بعَضا، ومناقَشَة أحَدُهم الآخَرَ وَالذَّهاب إلَى درجَةِ تسفِيه رَأيه وهَدمه:« بل إنّ الشّخص الواحِد منهُم يُغيِّر رَأيَه فَيَختلِف باختلاف فَتَرات حَيَاتِه، فالمُسْتشرِق "ثُولَك" مَثَلا يَذهَب فِي أَوّل حَياتِه، إلى أنّ التّصوُّف الإسلَامي إنَّمَا هُو مأخُوذ مِن أَصل مَاجُوسِيّ، ثُمّ يَعدِل عن ذلك إلى الطَّرِيق المقابِل، ويَرى أنّ التّصوُّف وكُلّ ما فيه مِن الأقوَال المُتطرِّفة يُمْكنُ الرُّجُوع بِه إلى تَعالِيم الرَّسُولﷺ وَسِيرَته »[3] وَتِلكُم مُغالَطَة كُبرَى من مُغَالَطَات بَعضِ المُستشرِقِين المُتعصّبِين، فِي نِسبة كُلِّ مافيه تَعصب أو تطرّفٌ إلَى الإسْلَام، والإسلامُ بَرِيءٌ من ذَلكَ.

يَرَى الشّيخ عبد الحَلِيم محمود أنّ كلّ ما كَتبَه أولئك المستَشرقون بِهَذا الشَّأن، وكُلّ ذَلكَ التَّخبط والتَّناقُض واللّا إستِقرَار، يدُلّ على نَظرَتِهِم الخَاطِئَة لِلمَوضوع، كَما تَدلّ:« علَى أنّ وَضْع المشكِلة بِهَذا الوَضْعِ، إنّمَا هُو خَطَأ مِن أسَاسِه، وهَذا الخَطَأ فِي وَضْع المُشكلَة، مَفهُوم السَّبب والعلّة، لَقَد وقف الكاتِبون من التَّصوّف مَوقفهم من الثَّقافَة الكَسبيّة، والثَّقافة الكَسبيّة يَتأتّى فِيها التَّأثّر وَالتَّطَوّر والتَّقلِيد، فَالكَاتِب أو الشَّاعِر أو المفكّر على وَجه العُموم، الذِي يستَمِدّ ثَقَافَته من البيئَة الخارجيَّة، يَتلوّن وَيَتَشَكّل بما يَقرَأ، وبِما يَدُور حَوله، وَبِما يَتَشَرّبه من بِيئَته الخَارِجيَّة، وَنِتَاجه إذَن أَثَر للبيئَة الخَارجيَّة »[4]. أَمّا التَّصوّف حَسبَه، فَهو شُعُور دَاخلِيّ ذَاتِيّ، لا عَلاقة لَه بالعَوامل الخَارِجيّة:« وَلَيس التّصَوُّف ثَقافَة كسبيّة تَتأثّر بِهَذا

[1]) محمود، عبد الحليم: قضية التصوف المنقذ من الظلال: ص94.
[2]) نفسه: ص94.
[3]) نفسه: ص94،95.
[4]) نفسه: ص97،98.

الاتّجَاه أو ذَاك، وإنَّما ذوق وَمَشاهِد يصل الإنسَان إليهما، عَن طَرِيق الخلوَة والرِّيَاضَة والمجَاهَدة والاشتيَاقِ وتَزكِيَة النّفس وَتَهذيب الأخلَاق وتصفِيَة القلبِ لِذكر الله تَعَالى وهَذا هو جَوهَر الشُّعور الصُّوفي »[1].

ويَذهب التّفتَزانِي هـذا المَذهب ولَا يَقُول قطعا بتأثّر التّصوف بالمسِيحيّة، وإن كَان هُنَاك شَبَه واضِح:« بين الزّهد والتّصوف الإسلَامِيين، وبَين ما يُقَابلها عند المَسِيحيّين من زُهد وتَصَوّف، إلّا أنّ وَجه الشّبَه وحده لَا يَنهَض دَليلا على أنّ الزّهد أو التَّصوف الإسلَامِي من مَصدَر مَسيحيّ »[2]ولَكنّه لَا يُنكر وُجُود مَن تَأثّر ببعض الطّقوس المَسيحيَّة من المَتصوّفَة المتَفلسِفين علَى غِرَار:« ما نَجد عِند الحَلّاج الذِي استخدَم في تَصَوّفه اصطِلاحات مَسيحيَّة، كالكلمَة واللّاهُوت والنَّاسُوت وما إلَيه، ولَكن هَذا لم يظهر إلّا في وَقت مُتَأخّر،(أوَاخِر القرن الثَّالث الهجرِي) بعد أن كَان زُهد الزُّهاد قَد استقرّ في القَرنَين الأوَّل والثَّاني الهِجريين وأصْبح دَعَامة لِكلّ تَصوُّف لَاحق »[3] .لكنَّه يَقف بَعد ذَلك مَوقفا وَسَطا ارتضَيناه، عندَما يُؤكّد التَّفتَزَانِي:« بأَنّ مَذَاهب الصُّوفية في العِلم، وَريَاضَاتهم العَمليَّة تُرَدّ إلى مَصدَر إسلَامِي، إلَّا أنَّه بمُرور الوقتِ وبحُكم التِقاء الأمَم واحتِكاك الحَضَارَات، تَسَرَّب إلَيها شَيء من المُؤثرَات المَسيحيَّة أو غَير المسِيحيَّة، فَظنّ بَعض المُستَشرقِين خَطَأ أنّ الصّوفِيَّة أخَذوا أَوَّل ما أَخَذوا عَنِ المسيحِيَّة»[4].وهو تَخرِيج مَقبُول، إذَا سَلّمنا بأنّ التّصَوّف في بِدَاياته والذي اصْطلِح علَيه لَاحقًا بالتَّصوف السُّنّي، كان يَستَقي من الكِتاب والسُّنّة، كُلّ أفكاره الرّوحيَّة، والتّعَبّديّة، لَكن من غَير المعقُول أن يَظلّ التَّصوّف علَى حَالِه مُنذ القرنِ الثَّانِي هِجري، دُون أن تَطرَأ عليه إضافات، بالنّظر إلى كَم التّغيّرات التِي طَرَأت على الدَّولة الإسلاميَّة النّاشِئة، أبرَزُها احتِكَاك العَرب المسلِمين بغَيرهم من الأعَاجِم، بِفعل الفُتوحَات الإسلَامِيَّة، وهَكذا.

ولِـ(تريمينجهام، *TRIMINGHAM*)، رَأي مُنصف أيضا في هَذا الشَّأن، يَرى أَنّ:« التَّصوّف أَمر طَبيعِي، ظَهرَ ونَمَا ضمنَ الإسْلَامِ نفسِه، ولَا يَدينُ إلّا بالقَلِيل لِمُعطَيات الثّقَافَات الأَجْنَبِيَّة، وَعَلَى الرَّغم

[1]) السابق: ص99.
[2]) التّفتزاني: مدخل إلى التّصوف الإسلامي، ص29.
[3]) نفسه: ص29.
[4]) نفسه: ص29،30.

من خُضُوع التَّصوّف لإشْعَاعات فكريَّة صَادرَة عَن الحَيَاة الزُّهدِيّة _ الصُّوفيَّة والفِكريَّة والمَسيحيَّة الشَّرقيَّة _ فَأنّ النِّتاج كان نَسيجا إسلامِيّا، يَتبع طِرازا إسلامِيّا مُتَمايزا، ومن ثَمّ فَإنّ نظَاما صُوفِيّا مُتقَنا، نَشأ وتَبلوَر في صُورَة ذَاتِيّة دَاخل الإسلَام(...) ومَهما كان الأثَر الذِي تَركَتهُ الأفلَاطونيَّة المحدَثة، أَو المذَاهب الغُنُوصيَّة، أو التَّصوّف المَسيحِي، أو غَيرَ ذَلك من الثَّقافات الأجنَبيَّة، فَإنَّنا وبحَق نَعتَبر التّصوُّف _ كمَا اعتَبَره أَهله _ العَقيدَة الرُّوحيّة للإسلَام والسِّر الجوهَري الحَقيقي لِلقُرآن »[1].

وهنَاك مِن المسْتشرقِين من يَرَى صُعوبَة فِي التّوصُّل إلى مَن أثَّر فِي الآخَر، وانتَهَى "نيكُولسون" في آخر أبحاثه إلَى عَدم صرف الجهد وإضاعَة الوَقت فِي الإجَابَة عن هَذا السُّؤال الصَّعب، ورأى:« بَدلا مِن أن نضيّع الوَقَت عَبثا فِي البَحث عَن مَصدَر واحِد للتّصوّف يجدُر بنا أن نَدرُس العَوامِل المُختلفة التِي سَاعَدَتْ مُجتَمِعة عَلى تَشكِيل المذهَب الصُّوفِي، وَأن نَضَع كُلّا مِن هَذه العَوامِل فِي موضِعه اللّائق به، وَنَدرس الصِّلة بينَها، ثُمّ نُميِّز بِقَدرِ المُستَطاع ما كَان لِكلٍّ مِنْهَا من أَثَر »[2]

1.3 - التصوف الإسلامي الفلسفي والمصدر المسيحي:

أَشَرْنا مُقَدَّما إلى مَظَاهِر تَأثير الفَلسَفات الأجنبيّة في التّصوّف الإسلَامِي الفَلْسَفِي، ومَوقف المُختَصِّينَ من ذَلِكَ، والذي تَرَاوَح بين مُؤيِّد لِذَلك ورافِض لفكرَة تأثر التصوف الفلسفي الإسلَامِي بالتّيَّارات الأُخرَى، وَ مِنهم مَن وقف مَوقِفًا وسطًا كالشيخ التفتزاني، ومنهُ فَالبَحث يَذهَب مع الرَّأي الأخير، الذي لَا ينفِي احتكاك التصوف الإسلامي بالتّيَّارت الأخرَى، واقتبَاسه منها لكن دون إفرَاطٍ ولَا تفريطٍ ولَا مُغَالَاة، ومنْ هَذَا الرَّأي سنحاولُ أوَّلَا التعرُّف على المَصدرِ المَسيحي لِقُربه فِكريًا وجُغرافيا من المُناخ العربِي الإسْلَامِي.

وَلَعلّ أكثَر ما تأثّرَ بِه التّصوّف الفَلسفِي من المَسيحيَّة، هو نِظام الرَّهبَنة:« الذي نَشَأ عند المَسيحيّين خَاصّة بَعد الاضّطهاد الذِي تَعرّضوا لَه، والصّرَاعات بَين المدَارِس اللّاهوتِيّة، وَبَين الكَنائس وهو نِظَام يَقوم عَلى احتقَار البَدَن وهَجْر الدُّنيا واعتزَال النَّاس في الأديرة والأبنِيَة المُقامَة في مَناطِق نَائية،

[1] Borckhardt.t: an introduction sufi doctrine. Lhore.p05.

[2] فتّاح، عرفان عبد الحميد: نشأة الفلسفة الصوفية وتطوّرها، ص49.

والامتنَاع عَن الزَّواج والرِّضا بالقليل من نَصِيب الإنسَان فِي الدّنيَا من لِباس وطَعام »[1].والرّهبَانيّة، كما هو مَعرُف فِي الإسلَامِ مرفُوضة، لأنّها مُبتَدَعَة، لم يَفرِضها الله على عِبادِه مصداقا لِقَوله تعالى:﴿ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَـٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ۖ فَـَٔاتَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَـٰسِقُونَ ﴾ الحديد: آية27.

وَقَد كَانَ أَثَرُ المَسِيحيَّةِ واضِحًا أَكْثَرَ، فِي التَّصَوُّف الفَلسَفِي الإسْلَامِي، بِدءا من القَرنِ السَّادِس، وهو القَرن الذِي ازدَهَر فِيه التَّصَوُّف الفَلسَفِي، فِي الغربِ الإسْلَامِي والمَشرق العَرَبِي على السَّواء.

ومن أخطَر ما تَحدَّث بِه مُتَفلسِفة الصّوفِيّة، فِي العرفَان الصّوفِي ذِي الأصلِ المَسِيحي، والمرتَبط بِرمز المرأة عِند الصّوفِيَّة:« ما نَعتُوه بالجَانِب الأُنثوِي فِي عِيسَى(...) خَاصًّا بِتبْيِين طَابِع الحِكمَة الخَالقَة فِي مَريَم العدراء، وَبالتّعرّف علَى تَشكيل رُبَاعِي يَضمّ ثُنَائِيَتين مُتقَابِلَتين، يَتَضَايَف من خِلَالهما الذّكَر والأنثَى، فِي وَضع فِعلٍ وانفعَال »[2]، وهَاتان الثّنَائيَتان، تَتشكّلان من (آدَم، حوَّاء)، (مَريم، عِيسى)، ولَقد أَفَاض الشّيخ الأكبَر " مُحي الدّين بن عربِي":« القَول فِي تَحلِيل هذا الطّابِع الأنثَوِي مستَنِدا على ما للذُّكورَة من فِعل، وما للأنوثَة من انفِعَال، مِمّا أفضَى إلى الجَمع بَين(آدم ومريم)، وبين (حَوَّاء، وعيسى)، وانطلاقا من هَذا التَّشكِيل القَائِمِ عَلَى التّضَايُف المُنعَكس، أو المُمَاثَلَة بينَ (آدم ومريم)، وبينَ(حوَّاء وعيسى)، وانطِلَاقًا من هَذَا التَّشكِيلِ القَائِمِ عَلَى التّضَايُف المُنعَكِس، أو المُمَاثَلَة بَينَ (عِيسَى وآدَم)، وهِي التِي ذَكَرَهَا القُرآنُ فِي قَوْلِهِ:﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ ﴾آل عمران: آية59.بأنّها من طَرِيقِ الظّاهر فَحسب، وَأمَّا مِن طَرِيق المعنى، فَعِيسى كحوَّاء »[3].والتّمَاثُل الذي تُشِير إليهِ الآيَة الكَرِيمة، تَمَاثُل فِي الخَلقِ، (فَآدَمُ كَعِيسَى)﴿ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾آل عمران:آية59

فَعِيسى عليه السلام، يُشبه آدم عليه السلام فِي خَلْقه، فَكلاهُما خُلِق مِن دُون أب، وكانا مُعجزَة رَبّانِيّة فِي خَلقِهما، بِكيفيّة مُختَلِفة عن الكيفِيَّة التِي خُلِق بِها سائِر الخَلْق، وكلاهُما بُعِث نَبيّا بَعد ذَلِك، وَيَذهَب بَعض

[1]) الفاوي، أحمد عبد الفتّاح: التّصوف عَقيدة وسلوكا، مكتبة الزّهراء، القاهرة، ط/1، 1992، ص25.
[2]) نصر، عاطف جودة: الرّمز الشعري عند الصّوفية، دارُ الأندلس، دار الكندي، ط/1، 1978، ص442.
[3]) نفسه: ص443.

البَاحِثِين، أَنّ التَّمَاثل بَين عِيسى وآدَم مَوجود فِي عدَّة نَواحي، وعدَّة صُور، مِنهَا التّماثل العدَدي بَين آدَم وعِيسى، في القرآن الكريم.

« ولمّا كان عِيسى فِي تَصَوّر العرفَانِيّين من الصّوفِيَّة، خَتم دَورة الملك، وخَتَم الولاية العامّة(...) كان لابُدّ _ بِحَسب التَّصوُّر العِرْفَاني لِحَرَكَة التّاريخ _ أَن تَلتقي نُقطَتا الدّائِرة، نقطَة البِدء ونُقطة الانْتهَاء، فَأَوجَد الحَقّ عِيسى عَن مَريَم، فَتنزَّلَت مَريم منزلَة آدَم، وَتَنَزَّلَ عِيسى مَنزِلَة حَوَّاء، فَكما وُجدَت أنثَى من ذَكر، وُجِد ذَكر من أنثَى، فَختَم الله بِمِثل ما بِه بدأ، فكان عيسى وحَوَّاء أَخَويْن، وكان آدَم ومَريَم أَبَوين لهما »[1].وهذا معلُوم أنّ حَوَّاء(الأنثَى) خلقت من آدَم(الذكر)، وأنّ عيسى(الذّكر) ولدتهُ مريَم(الأنثَى) وهذا مثل ذاكَ فِي الخلق، أي بَعدَما نفخ الله فِيهما من روحِه، فكان خَلقُ عِيسى كحَوّاء، وآدَم ومريَم أبَوين لَهُما فِي العِرفان الصّوفِي، وهَذا التّصَوّر العرفَانِي حولَ شَخصيَّة المسِيح، يُفضِي إلى قَضِيّة (خَتم الولايَة)، يرَى ابن عَرَبِي:« أَنّ المَسِيح وَلِيّ فِي الأُمَّة المحَمَّدية، وَنَبِيّ رَسُول فِي نَفس الأمرِ، ويَنبغِي على هَذَا أنَّ له حَشْرَيْنِ، يُحشَر رسُولا نبيّا وأصحَابه تَابعُون له، ويُحشَر وَلِيّا فِي الأمَّة الإسلامِيّة تَابعا لمُحمّد عَليه السَّلَام، مُقدّما على سَائِر الأَولِيَاء من عَهد آدم، إلى آخِر وَلِيّ، فجَمع الله لَه بَين الولايَة والنُّبوّة، وأمّا الولايَة المحَمّدِية المخصُوصَة فَلها خَتمٌ خاصّ، هو دُون عِيسى فِي الرّتبَة »[2].

أَثَارت فِكرَة الولايَة أو ما اصْطُلِح عَليه (الولايَة العَامّة، والوِلَايَة الخَاصّة)، أَثَارَت جَدلا بَين الصّوفِيَّة وغُلَاة الشّيعَة، كما تَناول الصّوفِيَّة فِكرَة أخرَى من الأفكَار المسِيحيَّة وهِي فكرَة الحُلول، حُلول اللّاهُوت فِي النّاسوت:« إِذ تَعتقد المَسِيحِيَّة بوُجود وجهَين لِشَخصِيَّة المسِيح، هُما اللّاهُوت الذِي حَلّ فِي النّاسُوت فَأَصبَح عِيسَى بِذلِك إنسَانا إلَهِيّا صورَته الخارجِيّة صُورَة إنسَان، وطبِيعته الدّاخِلِيّة مِمّا يَنتمي للإلَه، فهو مِن طبِيعَتين امتزجَتا، وصَارَتا طبِيعة واحِدَة، مُركَّب من النّاسُوت واللّاهُوت »[3]*.

---

[1]) نصر، عاطف جودة: الرّمز الشعري عند الصّوفية: ص443.
[2]) نفسه: ص445.
[3]) الفاوي، عبد الفتّاح أحمد: التّصوف عقيدة وسلوكا، ص26.
*ينبغي أن نُشير هنا إلى أنَّ هذه الأفكار من أضافَات النَّصارَى عَلى المَسِيحيّة، وليست مَاجَاء به المَسِيح عليه السلام(المرجع نفسه، هامش ص26.)

ومنه يَسُوقنا الحديث إلَى فكرتِي الحُلُول والاتِّحاد، حَيث يُفرِّق " عبد الرَّحمان بَدَوي" فِي مَعرض حَديثه عن مفهُوم (الاتّحاد) والفرق بَينهُ وبَين الحُلول، يَرى أنّ الحُلُول:

« يَقتَضي شَيئين وينقَسم إلى قِسمين: حُلُول سَرَيَانِي، وحُلُول جَرَيَانِي، الأَوَّل هو اتّحَاد جِسمين بحَيث تَكون الإشَارة إلى أَحَدهما عَيْن الإشارَة الآخَر، كَحُلول مَاء الوَرْدِ فِي الوَرْدِ، فَيُسَمّى السَّارِي حَالا، وَالمَسْري فيهِ محَلا، أَمَّا الحُلُولُ الجَرَيَانِي: فَهُوَ عِبَارَةٌ عَلَى أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الشَّيئَيْنِ طَرَفًا للآخَرِ مِثْلُ المَاءِ لِلكَأسِ »[1]. ومن أَشهر القَائِلين (بالحُلُول) فِي التّصوّف الإسْلَامِي(أَبُو مفيد بن منصور الحَلَّاج) الذي: « أَدّى به الفَناء إلَى القَول بالحُلول، ولذا اعتَبَره البَعض صاحِب أبرَز الأفكَار الغَاليَّة المتَطرِّفَة التِي خَرَجت من بَغدَاد، وَدَفَع ثَمَنها حَياتَه، لأنّ من تَسامَحوا مع البَسطَامِي فِي شطحِه، لَم يَتسامَحوا مع الحَلّاج، لأنّهم رَأوا خُرُوجه السّافِر على عَقيدَة المسلِمين وجُرأتُه فِي التّصرِيح بِذَلك »[2].ولم يكُن الحَلّاج فِي حَقِيقة الأمْرِ:« أَوَّلَ مَن نَادَى بِفكرَة الحُلول، بل سبَقَهُ إلى ذَلك في بِدايَة ظُهور الشِّيعَة الغَالية، فِرقَة السّبئيّة التِي قَالت: "بأنّ علَيّا صَار إلَها بحُلول رُوح الإلَه فِيه"..»[3].ويَذهَبُ غُلاة الشِّيعة:« إلى القَول بأنّهم يُؤمنون برُوح القُدس، انتَقلَت من النَّبِي ﷺ، إلى عَلِيّ، فَالحَسَن، فَالحُسَيْن ثُمّ إلى بَاقِي الأَئمَّة، وَهم بذَلك أنْوار من نور الله تَعَالى، وَأَبْعَاضٌ من أبعَاضه »[4].

وَهي فِكرَة خَاطِئة من المنشَأ،(الأصل المَسِيحِي) وزَادَها الشِّيعَة تَشويها:« لَا يُوافق الإسلَام على حُلُول الخَالِق فِي المَخلوق، أَو استغرَاق المَخلوقِ فِي الخَالق، والإسلَام يُميِّز طَبِيعَة كُلّ مِنهُما، ولهَذا أنكَر على المَسيحيَّة فِكرَة الحُلول، وما تُؤدِيه من ..حَرَكَة وتَحيّز تَستَحِيل عِند المسلِمين على الله، وَأَنكرَ بَعد على الصُّوفيّة الحُلُوليَّة، تِلك الفِكرَة بعَينها »[5]

وَمَبدَأ الحُلول كما رَأينا، يَقوم على مَبدَإ تَصْيِيرُ الذَاتَينِ ذَاتا واحِدَة، أي حُلول الحَال فِي المَحَل،(المَاء فِي الإنَاء)، ومن أشهَر شَطَحات الحَلَاج فِي فِكرَة الحُلول قَوله:

[1] بَدوي، عبد الرحمان: شطحات الصّوفية، أبويزيد البسطامِي، وكالة المطبوعات، الكويت، دت، دط، ص15.
[2] العجمي، أبو اليزيد أبو زيد: التّوحيد بين التّصوف السّنِي والتّصوف الفلسفي، إشاراتٌ ودلالات، دط، دت، ص125.
[3] حلمي، مصطفى: ابن تيمية والتّصوف، دار الدّعوة، الإسكندريّةن ط/2، دت، ص199.
[4] نفسه: ص199.
[5] النّشار، علي سامِي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط/9، دت، ج/1، ص55.

يَاسِـــــرَّ سِـــــرَيْ يَـــــدُقُّ حَـــــتَّى يَخْفَـــى عَلَـــى وَهْـــمِ كُـــلِّ شَـــيْءٍ حَـــيْ

وَظَـــــــاهِرًا بَاطِنًـــــــا تَجَلَّـــــــى لِكُـــــــلِّ شِـــــيْءٍ بِكُـــــــلِّ شَـــــــيْءْ

إِنَّ اعْتِـــــذَارِي إِلَيْـــــكَ جَهْـــــلٌ وعِظَـــــمُ شَـــــكِي وَفُـــــرْطُ عَـــــيِ

يَاجُمْلَـــــةَ الكُـــــلِّ لَسْـــــتَ غَـــــيْرِي فَمَـــــــا اعْتِـــــــذَارِي إِذًا إِلَيْ

والظّاهر أنّ:« الحَلَّاج كالبَسطامِي، كان ممّن غَلب عليهِم حَال الفَناء، ولذَلك صدَرت عَنه، كَما صَدَرت على البَسطَامِي، شَطَحَات مُسْتَشْنَعَة الظّاهِر، إلّا أنّ الحلّاج كان بِوجه عَامّ فِي تَعبيره عَن أحوَاله، أكثَر دِقَّة وعُمقا مِن البَسطَامِي »[1].وَقَد نَطَقَ الحَلَّاج فِي حَال فَنائِه، بِعدّة عِبَارات تَدُلّ على الحُلُول، كَقولِه(أنَا الحقُ)، ولَعَلّ أبيَاته الشَّهيرَة تُبيِّن مَعنى الحُلُول بِوُضُوح فِي قَوله:

أَنَـــا مَـــنْ أَهْـــوَى وَمَـــنْ أَهْـــوَى أنـــا نَحْـــــنُ رُوحَـــــانِ حَلَلْنَـــــا بَـــــدَنَا

فَـــــإِذَا أَبْصَـــــرْتَنِي أَبْصَـــــرْتَهُ وإِذَ أَبْصَـــــــرْتَهُ أَبْصَـــــــرْتَنَا[2]

أوقَولهُ:

أنـــتَ بَـــينَ القَلْـــبِ وَالشِّـــغَافِ تَجْـــرِي مِثْـــلَ جَـــرْيِ الـــدُّمُوعِ مِـــنْ أَجْفَـــانِي

وَتَحِـــلُّ الضَّـــمِيرَ جَـــوفَ فُـــؤَادِي كَحُلُـــــولِ الأَرْوَاحِ فِي الأَبْـــــدَانِ

والظّاهِر من هَذه الأبيَات أنّ الحَلَّاج:« يُصَرّح بِلَفظ الحُلُول، ويعني بِه حُلُول الطَّبيعَة الإلَهِيَّة، فِي الطَبيعة البَشرِيّة، أو بِتَعبير آخَر اصطلاحيّ عِندَه، حُلُول اللّاهُوت فِي النّاسُوت »[4].وَيُشِير "كَامِل مُصطفى الشَّيبِي" إلى أنّ الحلّاج:« لم يُؤاخَذ على عِبَارَته المَشهورَة "أنا الحَقّ"، كَما يَتَوَهّم الكثِير، وهي العِبارَة التِي قِيل: إنّ الجُنَيْد البَغْدَادي تَنبّأ لَه بالقَتل، بِسَبَب صُدورها عَن الحَلّاج، بَل يَبدو مِن سِيَاق المُحَاكَمة، من تَصوِير كُتُب التَّارِيخ والتَّصوُّف لَها، أنّ أشيَاء أُخرَى فِقهِيَّة فِي الظَّاهِر، وَسِيَاسيَّة فِي الواقِع، هِي التِي

[1]) التّفتزانِي: مدخل إلى التّصوف الإسلامي ، ص126.
[2]) ديوان الحلاج: ص52
[3]) نفسه: ص53
[4]) التفتزاني: مدخل إلى التّصوف الفلسفي، ص127.

أَودت بحَيَاة الحَلَّاج »[1].ويرَى "نيكُلسون"في عِبارَة (أَنا الحقّ) أنّها:« لَيسَت شَطحا، ولَكنّها نَظرِيّة كَامِلَةٌ فِي الإلَهِيّات، مُتّصِفَة بِصِفة صوفِيّة، قِوامها أَنّ الرَّجُل المتَأَلِّه إذَا صَفّى نَفسَه، بالرِّيَاضة والمجَاهَدة والزُّهد، وَجَد حَقِيقة الصُّورَة الإلَهِيَّة التِي طَبَعها الله فِيه، لأَنّ الله خَلَق آدَم على صُورَتِه(...) وَيَرى..أنّ حُلُول الحَلَّاج حُلُول مجَازيّ، لَكنَّه يَعترف بِأنّ هَذَا الحُلُول لا يُقبَل من المُسلمِين، ويُقَرّر أَنّه تَطوَّر عِند مُحي الدّين بن عرَبِي، وعند الجِيلِي فَصَار نَظَرِيّة مُتَكامِلَة فِي الوُجود »[2].

ويَذهَب التّفتزانِي المَذهب نفسه في كون حُلول الحَلَّاج غير حَقِيقي، بل هُو مجازِي:« ويؤَيّد ذَلك عِبارَة يَنقُلها "السُّلّمي" عَنه، وَهي(ما انفَصَلت البَشرِيَّة عَنه ولا اتَّصلَت بِه) وهَذا قَد يَعنِي عِنده أَنّ الإنسَان الذِي خَلقَه الله على صُورَته هو موضِع التَّجَلّي الإِلَهي، فَهو مُتَّصِل بالله غَير مُنفَصل عَنه، ولَكِن تجَلّي اللهُ للعبدِ، أو ظُهُوره من حَيث صُورَته فِيه، ليس يَعنِي اتّصَالا بالبشَرِيّة حَقِيقيّا، والحَلّاج هنا يُشعرنا صَرَاحة بالفَرق بَين العَبد والرَّب، فَلَيس قَولُه بالحُلُول إذَن حَقِيقيّا، وَإنّما يُشعرُنا بالفَرق بَين العبد والرّب»[3]

هَذا وَهنَاك مُؤثّرَات مسِيحيَّة أخرَى فِي التَّصَوُّف الإسلَامِي الفَلسَفِي، لَكِنَّها لَم تَأخذ الاهتِمَام الذِي أَخَذه الحُلُول، لكنَّ "ابن تيمِيَّة" يُؤَكد على أَنّ مَذهَب الحُلُول الحقِيقِي عندَه، _أَي الحَلَّاج _ نجِده واضِحا فِي كِتَابه (الطَّوَاسين):« وكان يمُثّل إرهَاصَات مَذهب (وِحْدَة الوُجود) "لابن عَرَبِي" بعده، إذ تَبرزُ فِيه الإصلاَحَات الغَامضَة، وأَفكارُ الحُلُول التِي يُلبسُها أَثوابا من الرُّموز »[4].

يَقُول الحلَّاج فِي الطَّواسِين مُعَبِّرا عَن مَذهَب الحُلُول:« يَا أَيُّها الظّان لَاتَحسِب أَنِي أنا الآن، أو يَكُون أو كَان، يا رَبِّ لا تَظُنَّن أَنّنِي أَنا أو أَكُون أَو كُنت، إِلّا أَنّنِي العَارِف المُتجَلّد، وَهَذا هُو حَالِي، غَير نَزِيه، إن كُنت لَه، لَست أنا هُو »[5].

2.3 - التصوف الفلسفي الإسلامي والمصدر اليوناني:

[1]) الشّيبي، كامل مصطفى: شرح ديوان الحلاج، ص63.
[2]) العجمي، أبواليزيد أبوزيد: التّوحيد بين التّصوف السني والتّصوف الفلسفي، إشارات ودلالات، ص129.
[3]) التفتزاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص128.
[4]) الفاوي، عبد الفتاح أحمد، التّصوف عقيدا وسلوكا، ص26.
[5]) حلمي، مصطفى: ابن تيمية والتصوف، ص203.

قبل ذَلك تجدُر الإشَارَة إلى أَنّ:« الإسلَام قد قَدّم ميتَافِيزِيقَاه القُرآنيَّة، وهي فِي جَوهرِها مُعَارضَة لِرُوح الفَلسفة اليونانيّة، كانت الفَلسَفة اليُونانيّة نَغَما تَشاؤمِيًّا يُعبر عن حَيَاة أُمّة مُلحِدة، لم تَعرف أَبَدا نغمَة الوَحي(...) وإن كَانت قَد تَشَوّقت على لِسان "أَفلاطون" إلى مَركبه المَتين، وأعلَنت الرُّوح اليُونانيّة إيمانَها الكامِل بِفَنَاء الفَرد فَنَاء أبَديًّا، وبِخُلود النَّوع خُلودا سَرمديًّا، فَلَم تَعرِف قِصَّة البَعث وبالتّالي لم تَعرِف قصَّة الخَالِق..»[1] .

لِذلك نَجد في عَصر "المأمُون بن هَارن الرَّشيد" الذي عرَف نهضَة عِلميَّة بَاهِرَة، حَيث حَرَص هَذا الأخير على تَرجَمة مُختلَف العلُوم إلى اللّغة العَربيّة، وكان في الوَقت نَفسه شَديد الحِرص على عدَم تَرجَمة الفَلسَفة اليُونانِيّة والمسرَح الإغْرِيقيَين، إلى اللّغَة العَربيَّة لِما فِيها مِن شِرك وإلحاد.

وَأكثَر مـا شـدّ المتصـوّفة المسـلمون مـن هَـذه العُلُـوم الفَلسـفة اليونَانيّـة، ومـا أخـذ بلُـبّهم هو:«أُطرُوحات أفلاطُون وأرِسطو، وَتَأثّر بَعض الصّوفيّة بنظرِيّة أفلاطون في النّفس، وأنّه كانت لَها حياة سابِقة على البَدن، وأنّ البَدن سِجن لَها، والحكيم الفَاضِل هو من استَطاع تَخليص نفسه من قُيُود بَدنه وَسِجنه بِقَهر الشَّهَوات »[2]. فكَان جَانِب التَّأثير الأفلَاطُونِي والآرِسطِي، والجانِب المعرِفي أكثر مِنه في الجَانِب الزُّهدي.

أكثَر ما تأثّر بِه التَّصوف الفَلسفِي الإسلامي بعدَ المَسيحيّة هِي الفلسفَة اليُونانيّة التي انتَقلت إلى المُتصوّفة المسلِمين عن طريق المسِيحيَّة التي كان رهبانها، وقَساوسَتها، على دِرَاية واطّلَاع كَبيرين بالفَلسَفة اليُونانِيّة، لكِن وَبَعد:« أن طغَت مَوجَت العُلوم اليونانِيّة، وافِدة من الأدِيرَة المسيحيّة في الشّام، ومِن مَدْرَسَـة " جنـدي سَـابُور" الفَارِسيَّة في "خُوزِسْتَانِ" ومِـن وَثنِيِّـي حَـرَّان، والصّـابِئة في الجزيـرَة، عكَـف المسلِمون على دِرَاسة كُتب لا حَصر لَها فِي الفلسفَة والطّبّ وسَائِر العُلوم اليونانيّة الأخرى، واتّخذوهَا أسَاسا قَامَت علَيه اتّجاهاتهم الجديدَة فِي البَحث»[3]. لكنّ المستَشرِق " أولِيري" يَرى أَنّ احتِكَاك العَرب

[1]) النّشار، علي سامِي: نشأة الفكر الفَلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط/9، دت، ج/1، ص102.
[2]) نفسه: ص102.
[3]) شرف، محمد ياسر: فلسفة التصوف السّبعيني: ص101.
***النّظريَّة الأفلاطُونيَّة الحَدِيثة**: مدرسة فلسفية تشكلت في القرن الثالث للميلاد، بناء على تعاليم أفلاطون والأفلاطونيين، لكنها تحوي الكثير من التفسيرات التي تجعل الكثير من الباحثين يرونها مختلفة عن فلسفة أفلاطون الأصلية. ومع أن الأفلاطونيّن

بالفِكر اليوناني عامَّة يعُود إلى مَاقَبل نَقل الفَلسَفَة اليونانيَّة إلى العربيّة حَيث:« سَبَقه أَثر غَير مُبَاشر عَن طَرِيق اللّغتيْن السِّريَانيّة والفَارسيَّة، لأَنّ المؤثرات الأفلاَطونِيّة المحدَثَة، كانت تَعمَل عَملها بالفِعل في السّوريّين والفُرس في عَصرِ مَاقَبل الإسلام »[1].

أَمَا نظَرِيّة الأفلاطونيّة الحديثَة فَقد نَقَلها:« النَّصَارى السُريَان المَوجُودين في الرَّها ونَصِيبين، وجِندي سَابور، كما ساهَم صَابئة حَرَّان في نَقل المذهبين(الفيثاغوري الجَديد، والأفلاطوني الجَديد)إبّان القرنيْن الثّاني والرّابع الهِجريَين..»[2].وقَد دَرَس العرَب الفَلسَفة اليونانيّة دِرَاسة مُستفيظة، واستمدّوا:« من فَلسَفَة أَرسطوا الشّيء الكَثير، من خلال شرّاح الأَفلاطونيّة الحَديثة، الذين غلَب علَيهم مَذهب أَفلوطين، وفُورفُورْيُوس، مِمّا سَاعد على نَشر آرَاء الأَفلاَطونيَّة الحدِيثة واسِعا وخاصّة في بِلاد الشَّام، ومِصر اللّتين كَانتَا مَركَزين هامّين من مَراكز التَّصوّف »[3].

وقَد أَفَاد التَّصوف الإسلاَمي الفَلسَفي من الفَلسَفَة اليُونانيّة، من عِدّة جَوانب خاصّة الأفلاطونيّة الحَديثَة في جَانبها (الثِّيُوصُوفي) المَعرِفي، أو مايُصطلَح عَليه أيضا (بالغُنُوص)، والغنوصيَّة *gonosis*:« كلمَة يُونانيّة مَعنَاها المَعرِفة، لكنّها تَطوّرت حَتّى أَخذَت مَعنى اصْطِلاحيّا، هُو التَّوصّل بنوع منَ الكشفِ إلَى المَعارف العُليَا، وهُو تذَوّق المَعارِف تَذَوُّقا مُباشِرا، بِأن تُلقَى فِيه إلقَاء، فَلاتستَند إلى الاستِدلال أَو البَرهَنَة العَقلِيَّة »[4].كَذلِك نَجد أنّ العِلم عِندَ متصوِّفَة الإسلاَم- حسبَهُم – لَا يَحصُل من الاستِدلاَل والتَّعلُّم، ولَا مِن المدَارِس والمعَاهِد، بل من المسَاجِد والمعابِد، عن التّعبُّد والتَّهجّد وكَبح الشَّهَوات، فَمتى أَخلَص

المحدثين يعتبرون أنفسهم أفلاطونيين، وأنهم يدافعون عن أفكار أفلاطون، فإن الكثيرين منهم يعتبرون هذه الفلسفة محاولة لجمع المدرستين اليونانيتين الأساسيتين أي الأفلاطونية والأرسطية.
الشكل الأساسي لهذه المدرسة تم وضعه على يدي أفلوطين Plotinus الذي يقول أنه تلقى التعاليم الأفلاطونية من أمونيوس ساكاسAmmonius Saccas ، أحد أهم فلاسفة الإسكندرية .لاحقاً سيقوم فرفريوسPorphyry ، أحد تلامذة أفلوطين، بتجميع تعاليم الأخير في ستة أجزاء تدعى التاسوعاتEnneads ؛ لأن كل جزء من هذه الأجزاء يتألف من تسع مقالات. ولولا هذا العمل لضاعت تعاليم أفلوطين وكانت في طي النسيا. الأفلاَطونية- المحدثةhttp://ar.wikipedia.org/wiki

[1]) التفتزاني: مدخل إلى التّصوف الإسلامي، ص33.

[2]) العوّادي، عدنان حسين: الشعر الصوفي، حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، دار الرشيد للنشر، بغداد، دط، 1979، ص51.

[3]) شرف، محمد ياسر: فلسفة التصوف السّبعيني: ص101.

[4]) محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام، مصادرها ونظريّاتُها، ومكانها من الدّين والحياة، دار الفكر العربي، ط1/،(1966- 1967)القاهرة، ص04.

الإنسَان لله فِي أَعماله وصدَق فِي أَقواله، أَلقَى الله العِلمَ فِي قَلبه إلقَاء »[1].ويَذهَب أحدُ كبَار فلاسفَة الإسلام، وهو" ابن رُشد " فِي كِتَابه "الكشْف عن مَنَاهِج الأدلّة" فِي معرَض حَديثه عن طُرق تَلَقي المَعرفَة عند المتَصوِّفَة بِقَوله:« أَمّا الصّوفيَّة فَطرُقهم فِي النَّظر لَيسَت طُرُقا نظَريَّة مركّبَة من مُقَدّمات أو أقيسَة، وإنَّما يَزعمون أَنَّ المعرفَة بالله وبغَيره من المَوجُودَات، شَيء يُلقَى فِي النَّفس عند تجريدها من العَوارِض الشّهوانيّة، وإقبالها بِالفكرَة عَلى المطلُوب »[2] وهَذا ما نَجدُه فِي فلسَفَة "أَفْلُوطِين السَّكَنْدَري": « التي تعتَبَر أنّ المَعرِفَة مُدرَكَة بِالمُشَاهدَة، فِي حَال الغَيْبَة عَن النَّفس وعَن العَالَم المحسوس »[3].وقد كان لهذِه الفكرَة أَثَرها فِي التّصوّف الإسلامِي، وَبخاصّة فِي ما نَجده من كلام مُتَفلسِفي الصّوفِيَّة عَن المعرفَة: « وعلى يَد أَبِي يَزِيد البسْطَامِي" المُتَوَفّى(261هـ)،انتَقلَت فِكرَة التَّصوُّف من نَظرِيَّة الإلهَام والإلقَاء فِي القَلب إلَى نَظرِيّة الاتّحاد الإنسَانِي بالله، وَجَعْلِها حَقِيقة واحدَة »[4] .

يَذهَب بَعض المغَالِين بِربطِ التّصوُّف الإسلَامِي بالفَلسفَة اليُونَانيّة، وهو المُسْتَشْرِق " أدَلْبيرت ميركَسْ*ADALBERT-MERX* " حيث:« زَعَم أَنّ نَظرِية وِحدَة الوُجُود، التِي هِي أَسَاس التَّصوف الإسلَامِي وجَوهَره، فِي رَأيه يونَانيَّة فِي الصَّميم، وأَنّها مُستَمَدّة من الكِتابَات المنسُوبَة إلَى " دِيُونيسيُوس الآريُوبَاغِي"»[5].وَإن كَان هُنَاك من يَرَى أنّ وِحدَة الوُجُود، أُصُولها فَارسِيّة أو هِنديّة، وهُو الأقرَب، وقَد كان تأثّر صوفِيّة الإسلَام المتَفَلسفِين بأرسطو وأفلاطُون واضِحا:« إلّا أنّهم تَأثّروا بأفلوطين أيضا من حَيث لا يَدرُون»[6].من خلال كتَابه(الإيثيُولُوجيَا) الذي يُنسَب لأَرسطُو خطَئا:« لأنّ "عَبد المَسِيح بن نَاعِمَة الحِمصي"، حينَما تَرجم الكتَاب المعروف بـ:«"أَثُولُوجيَا أَرِسْطُوطَالِيس"، قدّمَه إلى المسلِمين، على أَنَّه لأرسطو، على أَنَّه مُقتَطفَات من تَاسُوعَات "أَفلُوطين" »[7]، وقَد كَان مُتصوّفَة العرَب، مأخُوذين بالفلسَفَة الأَفلاطونيَّة، ويُوصَفُ هَذَا الكِتاب بِأنَّه:« أَهمّ كِتَاب فِي الأفلَاطُونيَّة المحدَثَة، وأكثَر كُتُبها التِي

---

[1]) مغنية، محمد جواد: معالم الفلسفة الإسلاميّة، نظرات في التّصوف والكرامات، مكتبة الهلال، بيروت، دط، دت، ص95.

[2]) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي: الكشف عن مناهج الأدلّة في عَقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت لبنان، ط/1، 1998، ص 280.

[3]) التفتزاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص33،34.

[4]) مغنية، محمد جواد: معالم الفلسفة الإسلاميّة، ص96.

[5]) فتّاح، عرفان عبد الحميد: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص44.

[6]) قمير، يوحنَّا: أصول الفلسفة العربيّة، دار المشرق، بيروت، ط/6، 1991، ص55.

[7]) التفتزاني: مدخل إلى التّصوف الإسلامي، ص33.

ظَهَرت ذُيوعا،(ويعدّ ترجمة)مُختَصَرَة لِلكُتُب الثَّلاثَة الأخيرة من تَاسُوعَاتِ "أَفْلُوطِينَ"، وَكَانَ تَصُّف أَفلوطِين فلسَفِيّا »[1].وَتَقوم فَلسفَة (الأفْلَاطُونِيَّةِ المُحدَثَة)، والتي يُعدّ "أَفلُوطِين" السّكَندَري المَصري تـ269م أَحَد أَهَمّ مُؤَسِّسيها:« وَتَتلخَّص فلسَفَته، بِأنّ وَرَاء المادَّة موجُودا أَوَّلا وَاحِدا، من جَميع جيهاته، وعَن هَذَا المَوجُود الواحِد صَدَر قَهرا العقل الكلّي، وهَذا العَقل يَحوي فِي ذَاته مُثُل جَميع الموجُودَات، ثُمّ صدَر عَن العقلِ الكُلّي النَّفسُ الكُلِّيَّة، وَعَنها صَدَرت جَميع الموجودَات، بِواسطَة النّفُوس الجُزئِيَّة وفقًا للمُثل المَوجُودَةِ فِي العَقل الكُلّي »[2].وَهَذِه الأفكَار ذَائِعَة منتَشرَة فِي التَّصوّف الإسلامي، أو ما يُصطَلَح عَليه بشكلٍ خَاصّ (التَّصوُّف الإلَهي الفَلسَفِي)، وقَد اصطنَع هؤلاء المتَفَلسفَة من الصّوفِيَّة:« كثِيرا مِن مُصطَلَحَات هذِه الفَلسَفَة، مِثْل: الكلمَة الوَاحدة، العقلُ الأوَّل، العقل الكُلّي، العِلَّة والمعلول، الكلّي...»[3].وتلك العَناصر الأربَعَة الأسَاسِيَة التِي تَقُوم علَيها الأفلَاطُونِيَة الحَديثَة:« أي الأوَّل الواحِد، والعَقل الكُلّي، والنَّفس الكلِّيَة، والموجُودَات، متَشَابِكة مُتَرَابِطَة، مُتَراصّة تَشتَرك فِي جَميع الخصَائص، ومن هُنا كَان أَفلُوطِين مَسُوقا إلى وِحدَة الوُجود، أَرَادَ ذَلكَ أَمْ لَم يُرد، وَيُؤيِّد ذَلك ما نُسب إلَيه، من أَنّ الموجُودَات المادِّيَة تَتحَوّل فِي النِّهايَة إلى الوُجُود الأوَّل، تَمَاما كالبُخَار الذِي تَحَوّل مِن المَاء ثُمّ يَتَحوّل إلَيه»[4].

وتَقوم وِحدَة الوجُود عِند أفلُوطِين عَلى أَنّ:« الكَثرَة فِي الواحِد، أَمّا وِحدة الوُجُود بالمعنى العَامّ فَتَقُول: بالكثرَة فِي الواحِد، والوَاحِد فِي الكَثرَة، والفارِق هُو نُقطَة البِدْء، هَل نَبْتَدِيء من الوَاحِد لكَي نَقُول بِوُجوده فِي الكَثرَة، وبِهَذا المَعنَى تَكون الكَثرَة فِي الوَاحِد، أَم تَكُون نُقطَة البِدئ هِي الكَثرَة، التِي نَرتَفِع منها إلى الوَاحد، وفِي هَذه الحَالَة يَكُون الوَاحِد في الكَثرَة؟»[5].وَقَد فُسِّر مُصطَلَح(وِحدَة الوُجود) تَفَاسير عَدِيدَة، وَيُمكن أن نُرجعَها:« إلى مَعنَى وَاحِد، نَستَطِيع فَهْمه وَهَضمَه وهِي نَفيُ التّعدُّد في الوُجود، وعَدَم الفَرق بَين حقِيقَة الوُجودَات والمَوجُودَات، وَأنَّه لا يُوجَد شيئَان أَحَدهُما واجِب كَامل، وعِلّة مَوجُودَة لِلغير، وآخَر مُمكِن نَاقِص، يَستَمِدّ وُجُوده من الغَير، وإنّما الوُجُود واحِد وهو وَاجِب

[1]) السابق: ص33.
[2]) مغنية، محمد جواد : معالم الفلسفة الإسلامية، ص196.
[3]) التفتزاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص34.
[4]) مغنية، محمد جواد: معالم الفلسفة الإسلاميّة، ص197.
[5]) محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص30.

الوُجُود، والأبَديّ الأزلِي، وَالظّاهِر والباطِن، هو كُلّ شيء، وعلى هَذا تَكُون وِحدَة الوُجود، في قُبالَة القَول بِتعدُّد الوُجُود»[1].

وقَال(بِوحدة الوُجُود) في التّصوُّف الإسلَامِي، الشّيخ الأكبر "مُحيِ الدِّينِ بن عربِي تـ638هـ"، وَيكَاد الإجمَاع يَنعقد عَلى أنّ القَول بِوحدَة الوجُود، لَم يَظهر في صورَته المتكَاملَة إلّا على يَدَيه، وَإن كَانت هنَاك أفكَار سَابقَة على ابن عربِي – وَهذا طَبيعيّ – مَهّدَت لِظُهور مذهَبه وَمَع ذَلك فقَد استَمدّها مِن كُلّ مَصدَر وسِعَه أَن يَستَفيد منهُ[2]. ومِنه وانطِلاقا من وحدَة الوُجود الأفلوطِينيّة، فإنّه:

« يَجب على النّفس الإنسانيَّة، أَن ترجع مِن حَالة التّبدُّد والكَثرَة، إلى حَال الوحدَة المطلَقة التي تَكُون فِيها النَّفس في حَال الفنَاء وَالمَحو، ويُصبح كُلّ شيء في حَالَة عَمَاء، تسَمّيه الدَّوائِر الإسلامِيّة الصّوفيّة، حَال الغرَاب الأسوَد(...) فَإذا ارتَفع الإنسَان مِن مَرتَبة الفَنَاء وَالمحو، بَعد أَن يَجتَاز جِسر القَلق والتَّردّد والخَوف، إلى مَرتبَة الطّمَأنينَة، بَعد مَرتبَة الصَّعق، أَصبَح وَكأنّه هُو الله، أَو بِأنه الله كَما قَال البَسطَامي والحلّاج »[3].

ذَلك إذن موجَز مختَصَر من أثر المَصدَر اليوناني في التّصوّف الإسلَامِي الفَلسَفِي، وقَد رَكّز البَحث على فكرَة (الأفلاطُونيَّة المحدَثَة)، فَإِذَا تأمّلنَا ما تَحويه:« من وِحدَة الوُجود، وَمجاهدَة النَّفس، ثُمّ الكَشف والمعرفَة القلبيّة، ظهَر لَنا جليّا أنّ هذه الأفلاطُونيّة من أَهمّ مَنابِع التّصَوّف الإسلَامي » إن لَم تَكُن الأَهَم، فَقَد تَعاطَى مَعَها مُعظَم الصّوفِيّة، أَصحَاب التَّصوُّف الفلسفي، وَكُلّ الذين قَالوا بِوحدَة الوُجود.

3.3- التصوف الفلسفي الإسلامي والمصدر الهندي:

كان اتصال العَرب بالهند منذ الجَاهليّة:« حَيث تَاجَروا مَعَها، وأَولَعوا بِسُيوفِها. في أيّام "الوليد" تَمَّ فَتْح السِّنْدِ، وفي عَهدِ "أَبي جعفَر المَنصور" امتَدّ الفَتح إلى كَابُل وكَشمير..»[4].ولم تقتَصِر عَلَاقة العرَب المُسلِمين بَعد الفتح الإسلَامي لِبلاد السِّند، وامتدَاده شَرقا، لم يَقتَصر على التِّجارَة فَحسب، فَزِيادَة عَلَى

[1] السّابق: ص233.
[2] يُنظر، فتاح، عرفان عبد الحميد: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص235،236.
[3] محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص30.
[4] قمير، يوحنّا: أصول الفلسفة العربيّة، ص37.

حُكمهم لِهذِه البِلَاد، كَانوا:« يُعلِّمونَهم إسلَامهُم، ويَطّلِعُون علَى أديَانِهم، ويَتَبادَلون الآراء، وقَد عنِي العرب بالهِند، بِجُغرافِيتها، وعُلومِها ولكنّهُم ما تَعمَّقوا ولا استَقصوا »[1].وذلِك عَائد لِبُعد المسَافَة بين الهِند، وبلَاد شِبه الجزِيرة، لِذا لم يَحدُث احتِكَاك كبير كالذِي حَدَث مَع الفُرس مَثلا، ما نَجم عَنه أن: « قَلّت تآليفهم عندنا، فَلم يَصل إلَينا إلَا طَرَف من علُومِهم، ولا سَمعنا إلَا بالقلِيل من عُلَمَائِهم»[2].

عُموما لَقد عرَفت الثَّقافَة الهِنديّة طرِيقَها إلى:« بلَاد فَارس، وبِلاد غربِي آسِيا قبل دُخول الإسلام إلَى الهِند بنَحوِ ألف عام، أي قَبل فَتْحها على يَد السُّلطَان(محَمود الغزنَوي تـ461هـ1030م)، وكانت مَدينةُ(بَلَخ) الفَارسيَّة قبل الفتح الإسلامِي بقُرون، تُعدّ من أهم مرَاكز التَّصوّف البوذِي، والكثيرِ من الأدِيرَةِ القدِيمَة، وقد استمرّت شهرَة هذه المَدِينَة وسمعَتُها في مَجال التّصوف بعد الإسلَام، ونَشأ فيها عدد كبير من أهمّ أربَاب الصُّوفيّة، مثل: إبراهيم بن أدهم (تـ162هـ،778م)، وشقيق البَلخِي، (تـ174هـ،890م)، وأبوحامد بن ضرويْه(ت 240هـ،854م) »[3]

وقد كَان اهتِمَام العرَب أكثَر مَاكان بالعُلوم الهنديَّة والعَقائِد، كالحسَاب، والطِّبّ والنُّجوم، أكثَر من اهتمَامِهم بالحِكم الهِنديَّة، وقَد بَدأ اهتِمَام العرب بالحكمَة والفَلسَفَات الهِنديَّة مع البرَامكَة منذ القَرن الثَّانِي الهِجرِي.ومَن اهتمّ بنَقل تلك الثَّقَافات الهِنديَّة من الكُتّاب العرَب(ابن النَّدِيم) في كِتَابِه (الفَهرست) واصِفا دُور العِبَادات والأصنَام أكثر من المُعتَقدَات، ولَه بَاب في (البُدّ أو بُوذَا). وللشّهرستَانِي أيضا فَصل تَحدَّث فِيه عن آراءِ الهِند وفِرقِهم وعقَائدهم[4].

على أنّ أكثَر مَن تناوَل الثَّقَافَات الهِندِيَّة عَن وَعي وَدراية:« واطَّلَع على الفِكر الهِندِي اطّلاعا وافِيا صَحِيحا، اطّلاعا ما أُتيح لِغيرِه من مُؤلّفِي العَرَب، هو "أبُو الرَّيْحَان البَيْرُونِي" (973؟ 1048)، تَعلّم البَيرُونِي السَّنسَكرِيتيَّة، وسَافَر إلى بِلاد الهِند، وَطالَع الكُتب وتَحدّث إلى النّاس، نَقَل البيرُونِي كِتَابيْن إلى العربيَّة، يمثِّلان مَذهَبين فَلسَفِيين هَامَّيْن، وأَلف حوالي سنة(1030؟) كتابا بِعنوان(في تَحقِيق ما لِلهند من

---

[1]) قمير، يوحنّا: أصول الفلسفة العربيّة: ص38.
[2]) نفسه: ص38.
[3]) الكحلاوي، محمد: مُقاربات وبحوث في التّصوف المقارن، دار الطّليعة، بيروت،لبنان، ط/1، 2008، ص129.
[4]) يُنظر، السابق: ص38.

مَقُولَة مَقبولَة فِي العَقلِ أو مَرذُولَة)، وهَذَا الكتَاب ثَمَانون بَابا، هَذِه أَهَمّ موضُوعَاتها: الله، النَّفس، التّناسُخ، الرُّسل، البرَاهِمة، القرابين، والأَعيَاد، والصِّيام، والحَجّ، والصَّدقة، والزَّواج، والمَواريث، كُتب الهِند الدِّينيَّة والعلميَّة، الفُصول والشُّهور والأيَّام، الحسَاب والنُّجوم »[1].من هُنا يُعدّ البَيروني من أكثر الكتّاب المطَّلعين على حضَارَة الهِند بما فِيهَا من ثقَافات وعَقائد وفَلسفَات مُتنَوّعَة.

المُلَاحظ أنَّه من بَين:« أقوَى الفَلسَفَاتِ التِي امتَزَجت بالدِّين، هِي الفَلسفَة الهِنديَّة، وَرَغم تأثّر الفَلسَفة اليونانيّة بها، وتأثّرها بالفَلسفَة اليونَانيّة فَإنّ تَأثّر الهيلينيَّة بها أعظَم رغم اختِلَاف اتّجاهِهما، فبينَما كَانت الفَلسَفة الهِنديَّة بَعيدَة عن المَنهج العلميّ، مُمتزِجَة امتزَاجا شعريّا بالدِّين، فَإنّ الفلسَفة اليونانيّة تَمسَّكت بالمنهَج العلمِيّ، مَع الحقَائق لا مَع المجَازات الشِّعريّة »[2].فالفَلسَفَة الهنديَّة دِينيَّة بَعيدة عن المنطِق والمنهَج العِلمِيّ، بالرَّغم من تأثُّرها فِي بَعض جوانِبها بالفَلسَفَة اليُونانيّة الأكثَر علميَّة ومنهَجيّة، لِذَلك قَالَت الفَلسَفَة الهِندِيّة (بِوحدَة الوجُود)، ومِنه كَانت نظرَتهم للعالَم:« أنَّه مُشتَقّ من شيء واحِد أبَديّ أزَليّ لا يقبَل التّغيير، يُسَمّى(بَرَهْمَن*)، فَإذا تَساءَلنا كَيف اشتُق العالَم مِنه؟ قَالَت الفَلسَفَة الهِنديّة: كمَا تَتشكّل الحَديدَة المُحمَاة فِي النَّار إلَى آلَافِ الأشكَال، كذَلك تتخلّق الأشيَاء من الأزَلِي الأبَدي، ثُمّ تَعُود إلَيه(...) كما ينبَعث النّسيج من العنكَبُوت، أو الشَّرَر منَ النّار »[3].وهَذا هُو الأساس الذِي قامَت عَلَيه فكرة(وحدَة الوُجُود) التي أثْرَت الفَلسفَات الصُّوفِيَّة عَامَّة، (فَبراهْمَن) هذا فِي الفَلسَفَة الهِنديَّة(وحدة الوجود):« هو المطلَق الذي لَا يَجُوز عَلَيه وصف، وقد تَجَلّى بأشكال مختلِفَة، فكانَت الآلِهَة، وكانت العوالِم وما فِيها، الكَائنَات كُلّها تَحلّ (لِبَرْهَمن)، وإن تَفقِد أشكالَها تَعُد إلى المُطلَق الذِي لا شَكل لَه، شَأنُها على حَدّ تَعبير "سَوامِي بيكَانَنْدَا (*SWAMI- VIVEKANANDA*) شأن مصنُوعَات الخزَف المختَلفَة التِي تَتَميّز بِأشكالِها، وتَتَّحِد في طِينَة جُبِلت منها »[4]. وقد أَفَاض "البَيرونِي" في كتابه المَذكور سَلَفا، في

[1]) الكحلاوي، محمد: مُقاربات وبحوث في التّصوف المقارن: ص39.
[2]) محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفيّة في الإسلام، ص08.
[3]) نفسه: ص08.
*بَرَاهْمَن: قال المسعودي:« تُنُوزِعَ في (بَرَاهمَن): فمنهم من زعمَ أنَّه (آدمُ) (...) وانّه رسول اللهِ عزَّوجل إلى الهند، ومنهم من يقول أنّه كان ملكا، وهذا أشهر» يُنظر هامش(أصول الفلسفة العربيّة) يوحنّا قمير، ص43.
[4]) قمير يوحنّا: أصول الفلسفة العربيّة،43.

مذهب "البَرَاهِمَة" في وحدة الوُجودِ، أنّهم:« يذهَبُون في المَوجُود، إلى أنَّه شيء واحد(...) فَإنّ "بَاسيدِيُو" يَقول في الكتابِ المَعروفِ "بكِيتا": أمّا عند التَّحقِيق فَجميع الأشيَاء إلَهيّة، لأنّ "بَشْنَ"* جَعَل نَفسَهُ أرضًا لِيستَقُّوا الحَيَوان عَلَيهَا، وجَعَله مَاء ليغذّيَهم، وجَعَلَه نَارا وريحا لِيُنَمِّيهم ويُنشّأَهُم، وَجَعَله قَلبا لكُلّ واحِد منهُم، ومنَح العِلم والذّكر وضدَّيهما »[1].إذَن فكُلّ ما في الوُجُود من تَنّوّع وتعدّد وتَلَوّن، ماهو إلّا امتداد (لبَرهَمَن) الواحد، وتعدُّد الآلِهة(بَشن، براهم، شِيفَا) ماهو إلّا تجلٍّ لَه أيضا، وإذَا بحثْنا:

« عن أساس اللّاهُوت الهندِي فَإنَّنا نَجده في كُتُب (الفِيدَا، والبَرَاهمَا واليُوبَنشَاد، والفِيدَانتَا)*أحدَثُها، وهي تَشمَل جَميعا على نَزَعات مختَلفَة متَبَاينة، نَرَى فِيها تَعدّد الآلِهة، والآلِهَات، والوُسَطَاء، كمَا نَرَى فِيها نَزعة التَّوحِيد، ونزعة الحُلُول والتّناسُخ، ووحدة الوُجُود، فهي نظَام اجتمَاعِي يسمَح بالعقَائِد المختَلفَة، أكثَر منهَا دَعوة إلَى عَقِيدة معيّنَة، ولاشكّ أنّ لِهذا مدخلُه في وِحدَة الأديَان عندَ الحَلّاج »[2].

ويُمكن ردُّ هذَا التَّعدّد الدِّيني العقدي في الهِند، إلى كون أنّها:« منذُ القِدم تعكس صورة اجتماعيَّةً مُعقّدة وغريبَة مخلُوطة بأجناس وسُلَالات وعناصِر ثقَافِيّة وحضَاريَّة مُختلفة، وهُناك تَجتَمع خُلَاصة السُّلَالات البَشَريّة كُلّها، ومنها السُّلَالات البِدَائيّة الثَّلَاث، القُوقازي، أو الصِّنف الأبيض، مع مَا يميل منه إلَى اللَّون الأشقر والأسود، والمنغُولِي، أو الجِنس الأصفَر والحَبشِي، أو الصِّنف الأسود »[3].

ومنَ المُعتقَدات الرَّاسِخة في العقِيدة الهِنديَّة هي فكرة(التَّناسُخ)، أي تناسُخ الأرواح، يقول البَيرِني:« ونظريّتُهم أنّ الأرواح لَا تَموت ولا تَفنى، ولَكنّها تنتَقِل من بَدن إلى بَدن، من الأرذَل إلى الأفضَل دون عكسِه، لِتترَقّى النَّفس في الكَمَال، حتّى يَتحقَّق شَوقها، ويتَّحد العَاقِل والعَقل والمَعقُول،

*بَشَن: هو أحد الثالوث الإلَهي(بَراهم، بشن، وشيفَا) وهذا الثّالوث هو اسمى تجلّيات (برهمن)، والهندي يتّجه إلى هذا أو ذاكَ من هذا الثالوث على أنّه إلهه الخاص، أو يتّجه إلى غيره من الآلهة لأنّها تجلّيات ثانويّة لهم، الكُل تجلٍ (لبرْهمن) الواحد.(هامش: أصول الفلسفة العربية، ص43.)

[1]) السابق: ص43.

*الفِيدانتا: مدرسة هنديّة قديمة، اشتق اسمها من الفيدا، والفيدا: كتابٌ آريٌّ مقدّس مكتوب باللغة السّنسكريتيّة، ومعنى الفيدا: هو معرفةُ المجهول عن طريق الدّين، في حين أن معنى الفيدانتا: هو تكميل الفيدا، ويشتمل كتابُ الفيدا على أوراد تعبُّديّة، وأناشيد دينية، ورُقى سحريّة، ويرجع تاريخ هذه المدرسة إلى (ق5ق م) ويُعد مذهبُها أكثر المذاهب تصويرًا للدّيانة البَرهُميّة، وما لبِثَ أن استحالَ مذهبُ هذه المدرسة إلَى فلسفةٍ نظريَّة في وحدة الوُجود، حيث تقرّر أن براهما في كل شيء، وكل شيء في براهما.(هامش: مدخل على التّصوف الإسلامي.التفتزاني، ص30.

[2]) محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفيّة في الإسلام، ص08.

[3]) الألوائي، محي الدين: الأدب الهندي المعاصر، دار العلم للطباعة، القاهرة، ط/1، 1972، ص13.

ويصير واحدا، والأرواح الشّرّيرة تتردّد في النّبات، ومَرذُول الهَوامّ »[1].فالأرواح ــ حسبهم ــ لَا تَفنى، إنّها الأبدَان هي التي تَبيد، بَينما الرُّوح مقدَّسة، تَظَلّ تَنتقل من بَدَن إلَى آخر، حتّى تَرتقي إلى دَرَجة الكمال، حتَّى الأرواح الشّرّيرَة لَا تَفنَى، بَل تَحلّ في النّبَاتَات وَمرذول الهَوامّ، يَقُول الشّهرستَانِي:« ما من مِلَّة من المِلَلِ إلَّا ولِلتَّناسُخِ فِيهَا قَدَمٌ رَاسِخٌ، فَأَمَّا تَنَاسُخِيَّة الهِندِ فَأَشَدُّ اعتِقَادًا في ذلَك »[2].ويذْهبُ البيروني في تَبيِينِ مَا لِهذه العَقِيدَةِ مِن سَطوَةٍ عَلَى نُفوسِ مُعتَقَدِيهَا، وأنَّ التّناسُخَ مِيزَةٌ فارِقَةٌ، يَختَصُّ بها الهِندُ، يقول:«إنَّ الشّهادَةَ بِكَلِمَةِ الإخلَاصِ شِعارُ إيمَانِ المُسلِمينَ، والتَّثْليثُ عَلَامَةُ النَّصْرَانيَّة، والإِسْبَاتُ عَلَامَةُ اليَهُوديَّةِ، كَذَلِكَ التّناسُخ عِلمُ النِّحلَةِ الهِنديَّةِ، فَمَن لَمَ يَنتَحِلْهُ لَم يكنْ مِنهُم »[3].لقدْ لَقِيتْ هَذه النِّحْلة اهتمَاما واسِعا من الفَلسَفَات الأخرَى، حَيث:« لَعِبَت دَورا خَطِيرا في الفَلسَفات اليُونَانيَّة والمَانَويَّة، والنَّصرانيَّة، وفي التَّصوُّف عَامَّة قال بها "فيثَاغورس" ثُمّ أخَذَها عن فيثَاغورس "أَمبِدُوقْليس"، وأفلاطُون الذي رَبَط رأيه في عالَم المُثل، ونظَريَّته في تَذَكُّر المعلُومَات قَبل حُلُول الرّوحِ في الجَسَد بنظَريَّة التَّناسُخ، ولَم يَنْقُضها إلّا أرسطُو، الذِي ذَهَب إلى أنّ مَا كان وظيفَة لِشيء، لَا يُمكن أن يكُون لآخَر»[4].

فإذا كانت فِكرة(وحدة الوُجود) واضِحةٌ في التّصوف الفَلسَفِي الإسلامي، وقد قال بها ابن عربي، فَإنَّ فكرة (التّناسُخ) وإن وُجِد لَها أثر في التّصوف الإسلامي، إلّا أنّ الكثير من البَاحثين عربا ومُسْتشرقين، يُقلّلون من سطوتها على التّفكير الفلسَفي الإسلَامي عَامَّة والصُّوفي علَى وجه التّحديد، ويُؤكّد الشَهرستاني في المَصدر السّابق على أنَّ القَولَ بالتّناسُخ في الإسلام قالَ بِه:« غَالِيةُ الشّيعة السَّبئيَّة* حين قالُوا: لقدْ تناسَخَ الجُزء الإلَهِي في الأئِمة بَعد علي، وقد آمَنَ بها (أحمد بن حائط، وأبو مسلم الخُرساني، والقَرامِطة، ومحمد بن زكريا الرّازي) »[5].

ويذهبُ بعضُ المُستشرقين، وعلى رأسهم(هارتمان *HART MANN*، وهُورتَن *HORTON*):« إلى ردّ بعضِ نظريّات التّصوف الإسلامِي، وضروب مُعيّنة منَ الرِّيَاضَات العَمَلِيَّة إلَى مَا يُشَابِهُها في تَصَوُّف

---

[1]) البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة: ص16.24.27.
[2]) الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد: الملل والنّحل، تح/أمير علي مهنّا، علي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت،لبنان، ط/3، 1993، ج/2، ص606.
[3]) البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة: ص27.
[4]) محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص13.
[5]) الشهرستاني: الملل والنّحل، ج/2، ص10،11.

الهُنود..»[1].وقد ارتأى هُورتَن:« بَعدَ تَحليله لتصوُّف الحَلَّاج والبَسطامِي، والجُنيد، أنّ التّصوف الإسلامِي في القرنِ الثالثِ الهِجرِي كان مُشبَعا بالأفكار الهنديَّة وأنّ الأثَرَ الهِندي هو أظهرُ ما يكون في تصَوّف الحَلَّاج »[2].وقد أشار البيروني، إلى أنّ:« الصُّوفية في الإسلام، ذَهَبُوا إلَى التّناسخ حين قَالُوا: إنَّ الدُّنيا نَفسٌ نائمَة، والأُخرَى نفس يَقضى، وَهُم يُجيزون حُلُول الحقّ في الأمكنَة، كالسّمَاء، والعرش، والكُرسي، وبَعضُهُم يُجيزُه في العَالَمِ ويُعبِّرُ عن ذلِكَ بمصطَلَحِ الظّهُور الكُلّي*(...) كمَا أكّدَ قوَّةَ النّسَبِ بَينَ الصّوفيَّةِ المَسيحية والإسلاميَّة والهِنديَّة، لِتَقارُبِ الأمْرِ عِندَ جميعهم في الحُلُول والاتّحَاد »[3].

كمَا أنّ هُنَاك مظهر آخر من مظاهرِ تأثّر التّصوف الإسلامي الفلسفِي بالمصدَر الهِندي، يعتَقد بعض الدّارسين، أنّ التّصوف الإسلامِي اقتَبَسه وهو البُوذِيَّة*، التِي يُفترَض أنَّ التّصوف الإسلامِي أخذ عنهَا نظريَّة الفَنَاء، ويقابلها عندَ الهُنود(النِيرفَانَا*):« وَهما وإن تَشابَهَتا في رأي البَعض، فَهناك خلَاف في رأيهِم، لّا من ناحيَة المَبَدأ ولكن من ناحية النّتيجة، فإنّ النّظريَّة في الإسلَام وإن أَخَذَت مَبدأ الفَنَاء عنِ النيرفَانَا البوذيّة إلّا أنّها في الدّائرة الإسلَامِيَّة الغَالبَة فَناء إلَى بَقَاء، بَينَما في الدَّائرَة البُوذيّة الهِنديّة، ذَوبَان في المُطلَق وَتَلَاش فِيه »[4]. ويرَى البَاحث، "عبد الرّحمان دمشقيَّة" أنّ الفَنَاء:« الذي يُدين بِه الصّوفِيَّة، هِنديّ بحتٌ، وحتَّى الطَّريقَة المُمَهِّدة لحصول هذا (الفَناء)، وهي طَريقَة الرِّياضة، ومُخالَفَة الشَّهوة، وتَعذِيب الجَسد وهي طَريقَة هنديَّة أخذها الصّوفيَّة عنهم(...) وهَذا لَيس بِسرّ، فالصّوفِيَّة يُصرِّحون ويشيرُون إلى عِبادَة الهُنود ورِيَاضاتِهم، ويَتمثَّلُون بِها، ممّا يؤَكِّد أخذَهُم عن هَذا المَصدَر »[5]

والفَنَاء عند صُوفِيّة الإسلام، يختلِف عن (النّيرفَانَا) الهنديَّة، التِي هِي فَناء وتلَاش في المُطلَق، بَينَا الفَنَـاء في التَّصـوّف الإسـلامِي الفَلسَـفي:« قِوامُـه الفَنَـاء في الله، بالاستِعلاء بالصِّـفَات البَشَـريَّة لتزكيَـة

---

[1]) التّفتزاني: مدخل إلى التّصوف الإسلامي، ص30.
[2]) نفسه: ص30.
***بوذَا**: إنّنا في حقيقة الأمر لَا نعرف شيئا عن بوذا معرفة اليقين، لأنّ قصّته لَا تتجاوز عن كونه مجموعةً من الأساطير القديمة، يتوارثها البوذيُّون بينهم، خلفا عن سلفا بدون سندٍ أو شبه سندٍ وكان معظمها أقاصيص خُرافيّة لَا تَمتّ إلى التّاريخ الصحيح بصلة.ولد لأحد النبلَاء(سودودانا جوتاما) من نبيلةٍ اسمها(مايا) طفل أطلق عليه(سدهارتا623ق.م) اشتُهر في ما بعد بلقب (بوذا) هامش ص85،86،من البوذيّة تاريخها وعقائده وعلاقة الصوفية بها، نومسك عبد الله مصطفى، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط/1، 1999،
[3]) يُنظرالبيروني: تحقيق ما للهند من مقولة في العقل أو مرذولة: ص22.29.65.19.32
[4]) محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص16،17.
[5]) صدّيقي، هارون بن بشير أحمد، مصادر التّلقي عند الصوفيّة، دار الرّاية، الرياض ، ط/1، 1417ه، ص47.

الصِّفَات الإلهِيّة فِي النَّفس: وهو ليس كالنِّيرْفَانَا الهندِيَّة، محوا تَامّا للشَّخصيّة الإنسَانِيَّة، بل هو فَنَاء يَعقُبه بَقَاء، أو محوٌ يَعقُبه صَحْو، فَنَاء لِصفَات البَشريّة، ولَيس فَنَاء البَشريَّة ذَاتها »[1].وقد قَدَّم أعلام التَّصوف الإسلامِي تَعَاريف كثيرَة (للفنَاء)، يقُول "السِّراج الطُّوسِي":« الفَناء والبَقَاء، اسمَان، وهما نعتان لِعبد واحِد، يتعرَّض الارتقَاء في تَوحيدِه، من درَجَة العُموم إلى دَرَجَة الخصُوص، ومَعنى الفَناء والبَقَاء فِي أوائلِه، فَنَاء الجَهل لبَقاء العِلم، وفَنَاء المعصيَّة لِبَقاء الطَّاعَة، وفَنَاء الغَفلَة لِبقَاء الذّكر، وفَنَاء رُؤيا حرَكَات العَبد، لِبَقَاء رُؤيَا عنَايَة الله تَعالى فِي سابِق العِلم »[2].فالفنـاءُ في التصوف الإسلامي مُغايِر عنه في المذهب الهندي، لأنَّه فناء يعقُبه بقاء، وقد قال أبو يزيد البسطامي في هذا الشّأن:

أَشَـــارَ سِـــرِّي إِلَيْـــكَ حَـــتَّى فَنَيـــتُ عَـــنِي وَدُمـــتَ أنـــتَ
مَحَـــوْتُ إِسْمِـــي وَرَسْـــمَ جِسْـــمِي سَـــأَلتَ عَـــنِّي فَقُلْـــتُ أنـــتَ
فَـــأَنتَ تَسْلُـوا خَيَـــالَ عَـــيْنِي فَحَيثمَـــا دُرتُ كُنـــتَ أنْـــتَ[3]

وهنـاك مَظاهِر كَثيرَة في العقائِد والفَلسَفات الهنديَّـة الـتي اقتُبِس مِنها التَّصوف الفَلسَفِي الإسلامِي، لا يُمكن التَّوقف عندَها جَمِيعا، وأبرَزُها ما جَاء البَحث عَلى ذِكره سابِقا، وقَد أفَاض أبو الرَّيحَان البَيرونِي الحدِيث بِدِقَّة فِي المعتَقَدات والفَلسَفات الهندِيّة التي من المرجَّح أنّ متَصَوّفة الإسلام استَلهَموها، وقد وَصَف البيرُونِي:« الفَلسفة الهندِيَّة الدّينية من الاعتقَاد بالله والمَوجُودات العَقليّة والحسِّيّة وتَعلّق النَّفس بالمادَّة، والأرواح وتَناسُخها، ومَواضِع الجزَاء من الجَنّة والنّار وكَيفيّة الخَلَاص من الدُّنيا، ومَنبَع السُّننِ والنّوامِيس والرُّسُل ونَسخ الشَّرائِع، وقَارَن بَين عَقائِد الهِند والإسلَام والصّوفِيّة، والفَلسَفَة اليونانِيّة، وقَد اهتَمّ بالمقارَنَة بين حُكَمَاء الهِند واليونَان من جِهَة، وبَين صُوفِيَّة المُسلمِين من جِهة أُخرَى»[4].

---

[1]) طعيمه، صابر: الصّوفية، معتقدا ومسلكا: دار عالم الكتب، الرياض، ط/2، 1985، ص73،74.
[2]) الطّوسي: اللّمع، ص284.
[3]) البسطامي: الديوان، ص75.
[4]) البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ص37.

كما أفَاض الشّهرستاني الحَديث عَن ملَل الهند نَحَلها ممّا لم يَتَسنّ للبَيروني الحَديث عَنه، لتَباعُد الزَّمن كَفكرَة (البُدِّ)، وهَذا المَوقف هُو ما يصطَلح عليه الصّوفيَّة بمَقَام جَمع الجَمع، حَيث:« الاستهلَاك بالكلّيَة في الله، وحَيث يَختَفي نهَائيّا شُعور العبد بذَاته، ويَفنَى في المشَاهد، وينَسَى نفسَه، وما سوى الله، ولَو قُلت لَه من أيْنَ؟ وأين تُريد؟ لَم يَكن لهُ جواب غير قَول الله »[1].وهَذا ما عبَّر عنه "البَسْطامي" في المثَال السّابق.

ونُشير في الأخير، إلى أنَّ أثر التّصوّف الهندي عَلى التَّصوّف الإسلامي يَتَجلّى بوضوح في العبادَات، حيث نلَاحظ:« تَشابهًا كَبيرا بين هَؤلَائي، وأولئك وخَاصَّة في تَعذيب النّفس وتَحمّل المشَاق، والتّجَوُّع وحبس النّفس، وإمَاتة الشَّهَوات والهرب من الأَهْل والأولاد والجُلُوس في الخَلَوات، ومُراقبَة صور الشَّيخ وطُرق الذّكر وكثير من العَادات والتَّقَاليد والرُّسوم، حيث لا يُرَى فيها إلّا مشابهة تَامّة لتلك المذَاهب وأصحابها »[2]

4.3 - التصوف الفلسفي الإسلامي والمصدر الفارسي:

يمتَدُّ التّواصُل العربي الفَارسي لقُرون بَعيدَة، فَهو فيما يَرى الدّارسون يَعُود إلى العَصر الجَاهلي، حوالي سنة(240م):« أسّس الفُرس إمارَة الحيرَة عَلى نَهر الفُرات، وملّكُوا عَلَيهَا أمراء عرَبا، وتَأثّر عَرب الحيرَة بمدينَة الفُرس، وَمنهم مَن أجَاد الفارسيّة كالشّاعر "عُدَي بن زيد587م"، وقد ظَلّت الحيرَة خَاضعَة لنفُوذ الفُرس حَتّى فَتَحها "خالد بن الوَليد" سنةَ 633م»[3]، وقد شَمل الفَتح بَعد ذَلك كامل بلَاد الفُرس، وزاد احتكَاك الفُرس بالعرب وقَوي:« وَحَدث بين العرب والفُرس ما حدَث في أكثر البُلدان المَفتُوحَة، السّبايَا الفَارسيَّات، مَلأنَ البُيُوت العَربيَّة، وأكثَر الفرس أسلَمُوا وتَعَلّموا العربيَّة، فكان امتزَاج في الدَّم وكان تَفاعُل في العقَائد، وكان نتاج عربيّ يحمل ألوانا من حَضَارَة الفُرس ومن روحَانيّتهم وخَيالهم وحكمَتهم »[4] كما يحمل ألوانا من عَاطفَة وذوق، وفصاحَة العربيّ، وكُلّ ما تَحَلّى به من أخلَاق فَاضلَة، وقَد نبَغ من الفُرس أَعلَام كثيرون في شتّى مجَالات المعرفَة، كانت لَهُم أيَاد بيضاء على الأدب والثَّقَافَة

[1]) فتاح، عرفان عبد الحميد: نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطورها، ص197.
[2]) ظهير، إحسان إلهي: التصوف المنشأ والمصادر، طبع قومي برس، لاهور، باكستان، ط/1، 1986، ص99.
[3]) قمير، يوحنا: أصول الفلسفة العربية ص33.
[4]) نفسه: ص33.

العربيَّة، وعلُوم الدّين والطّبيعَة، وَنكتَفي بالإشَارَة هنا إلى (ابن المقفع، بشَّار بنُ برد، وأبي نوَّاسَ..) في مَجال الأدب. و(الفَارابي، وابن سينا، والغزالي، وجابر بن حيّان) في مجالات الفلسفة والتّصوّف والكيميَاء، وغيرهم كثير لكنّ ميدان التّصوف يُعدّ:« من أرحَب المَيادين التِي تَجَلَّت فيهَا إسهَامَات الإيرَانِيِّين في أَروع صوَرِها(...) وقد ظَلّ التَّأثير والتَّأثّر بين الجانبَين سَائِدا طِوال العُصُور في صورَة التّبَادل المُستَمرّ في تَيَّار حَيّ، وقد تَجلّى هذا التَّبَادل في فَتْرَة النّشأة وفي فترَة الازدهَار، بَل في فترَة الانهيَار »[1].

ولا يُمكن لدَارس التّصوّف أن يَتَجاهَل جانبَه الفَارِسي الذِي كان لَه الأثر الواضِح في التَّصوّف الإسلامِي، الذِي أطلَق عَلَيه البَاحثُون اسم (العرفَان):« وواضح أنّ المصطلَح قَريب منَ "المعرفة" قَاصدين بذلك أنَّ السِّمَة التِي تُميِّز التّصوف في لإيران أنّهُ تصوّف فكري، أكثَر منه تصوُّفا سُلوكيّا »[2].حتّى أنَّ كثيرا من البَاحثينَ وعلى رأسِهم " كامل مصطفَى الشّيبي" في كتابه (الصلة بين التصوف والتّشيع) يذهب إلى أنّ:« أوَّل مَن تَسمّى باسم الصّوفِي في الإسلام ثلاثة هم:"جابرُ بن حيَّان، وأبوهاشم الكوفي، وعبدك الصّوفِي"»[3].وإن كان هنَاك شيئ من عَدَم اتفاق في أيِّهم من تَسمّى بذل أوَّلا، إلّا أنّ الأهمّ في ذَلك كُلّه هو أنّ ثَلاثتَهم من الفُرس، ما يَدلّ على أنّ باديء أمر التَّصوّف فَارسي فيما يقول بعض الدَّارسين، والظَّاهر من مؤلَّفات كثير ممن عاصر الصّوفيّة وغَيرهم:« أَنَّ أوّل من أسّس التّصوف هُم الشّيعة، ومرجَع النّشأة لرجلينِ منهم همَا" عبدك ت200هـ، مختصر عبد الكريم" وهو عَلَى رأس طَائفَة شيعيّة و"أبو هَاشِم الكُوفِي" الشّيعي الصّوفِي تـ150هـ»[4].وإذ نُشير إلى ذلِك قاصدين توضيح ما للتَّصوّف الفَارسي من سُلطَان ــ إن صحّ هذا التعبير ــ على التّصوف الإسلامي لأنّ كِبَار متصوِّفَة الإسلام هم فِي الأصل مّمن أسلم من بِلاد فَارس، وقد بَدأ هذا الأثر الفَارِسي يتّضح في التَّصوّف الإسلَامِي، منذ القرن الثّانِي الهِجري بعدَما قَوِي الوُجود الفَارسي في بِلَاد العرب، وإزّاء انتقال الخلَافَة من الشّام إلى بغدَاد العبَّاسيّة المجاورَة لإيرَان.

[1]) شتا، إبراهيم الدّسوقي: التّصوف عند الفرس، دار المعارف القاهرة، دط، دت، ص03.
[2]) نفسه: ص04.
[3]) عبد الخالق، عبد الرحمان: الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة ابن تيمة، الكويت،ط/3، 1986، ص413.
[4]) الشيبي، مصطفى كامل: الصلة بين التّصوف والتّشيع، دار الأندلس ،بيروت ط/3، 1982، ص271.

يؤَكّد كثير من البَاحثين أنّ التّصوّف الإيراني الفَارسي كَان قد تَأثر كثيرا بالغنوص الهِندي، في نقطتين هامّتين، الأولى:« أنّ "مَانِي" حين نُفي من فارِس دخَل الهِند، ونَقل فيما نَقل فلسفَة التّناسُخ، الثَّانية: أنّ البوذِيّة التِي نشأت من البرُهُميَّة، كان لَها أثرُها الضَّخم في فَارس قُبيل الفتح الإسلامي للهِند في القرن الرّابع الهِجري، وأُضيف أنّ الزّرادِشتيّة الفَارسيّة، هي التِي طَوَّرت العقَائد الهِنديّة المُتَعَدِّدة الآلِهَة، إلَى ثُنائيَّة الخير والشّرِّ وإلَه النّور والظّلَام، مِمّا كان لَه أثُره الضَّخم فِي أساس الإشراقِيَّة عند "السّهرَوَردِي" ومدرسَتِه »[1].

وهنَاك مَن يَعزي الأثر الفارِسي في التَصوف الفلسفي الإسلامي إلى مصدر واحِد، ألَا وهو المصدر الشّيعِي انطلَاقا مِن كون:« الثلَاثة الذين اشتهروا في التَّاريخ الإسلامِي، باسم الصّوفِي ولَقَبِه بَادِئ ذي بِدء، كَان اثنَان منهم من الشِّيعَة أو مُتّهمِين بالتّشَيّع، كما أنّ هَؤلاء الثَّلَاثَة كانوا من موطِن الشِّيعة أنذَاك »[2].

تَعدَّدت مصادر اقتِباس التَّصوف الإسلَامِي من المَصدر الفَارِسي أو الشّيعِي بشكل أدق وتنوَّعت، ومن أشهر نظَريَّات المصدَر الفَارسِي:« نظَريّات حقِّ الملك الإلهَي المقَدّس التي قَادَها غُلَاة الشِّيعَة، في حُلُول وتَناسُخ الجُزء الإلهَي في الإمَام المَعصُوم، ونظَرية الحقِيقَة العيسَويَّة أو المُحَمَّدِيّة، وأنها أوّل تَعيين لله، ومنه تَفرَّعت المخلُوقَات صُدُورا وفَيضا»[3].

ومن أكبَر القَضَايا التِي يطرَحُها الفكر الصُّوفِي الفَارسي، وهِي مُشكلَة الفُرس الكُبرَى:«مشكلَة الخَير والشّر، مُشكَلَة أصلِهما وصِرَاعِهما، والخَلَاص من هَذا الصِّرَاع »[4].ويرى "سامِي النّشار" أنّ هَذِه التّثنية نَشَأت:« من فِكرَة أخلَاقِيَّة بَحتَة، من مُحاوَلَة تفسير الشَّر في العَالم، وبهَذا أدّى البَحث في الشَّرّ إلى تَلمُّس الأصول التِي يقُوم عَلَيها الخير والشّر، ولَم يَستَطع حُكمَاء العَجَم القُدامَى فَهْم صُدُور الفكرتَين عن مَوجُود واحِد، يُوجدُهُما مَعا، إنّما ارتَفعُوا بِخيريّة الصّانِع وطِيبَته إلى أعلى مَكَان، كَان لَابُدّ إذًا من

1) محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفيّة في الإسلام، ص17،18.
2) ظهير، إحسان إلهي: التّصوف المَنشأ والمصادر، مطبعة قومي برس، لاهور، ط/1، 1986، ص138.
3) السّابق: ص20.
4) قمير، يوحنا: أصول الفلسفة العربيَّة، 34.

وَضع مَبدَإ آخر يُنتج الشّر، والعَالَم نزَاع بين المبدأين، أو بين القُوتين، أمّا هَاتان القُوتَان فَهُما النُّور والظَّلام »[1] وتَطرح هذه الثّنَائية، (النّور والظّلَام)، عِدَّة تَساؤلَات حَيث:« اختَلَف حُكمَاء الفُرس في فَهم كُلّ واحِد من هذين المبدأين، هَل هُما قَديمَان؟ أم أنّ النُّور قَديم والظُّلمَةُ مُحدَثَةٌ؟ ثُمّ كَيف حدَث امتزاج النُّور بالظّلمَة؟ ثُمّ كَيف يُخلّص النُّور من الظّلمَة »[2].ويرَى "الشّهرِستَاني" في هذا المَوضوع أَنّ "المَجُوس" هُم الذين أَثبَتوا هَذين الأصلَيْن النُّور والظُّلمة، وأَنّهما:« يقتسمَان الخَير والشّرّ، والنّفع والضَّرّ، والصّلَاح والفَسَاد(...) ومَسَائل المَجوس كُلّها تَدور على قَاعدَتين: أَحَدهما بيَان سبَب امتزَاج النُّور بالظُّلمَة، والثَّانية سبَب خَلَاص النُّور من الظُّلمَة، وجَعَلوا الامتزَاج مَبدَأ، والخَلَاص مَعاذا »[3].وظَهرَت أَسَاطير فَارسيَّة كثيرة نُسبَت إلَيها أصل الوُجُود، من أشهَرها (كيُومَرْث، الزَّرْواتِيَّة، الزَّرادِشْتِيَّةُ) وأَشهَرها أسطُورة (زَرَادَشْتْ)ما اصطلِح عليه فيما بعد (بالزّرَادِشْتِيَّة):« وهو الدّين الذي اعتنقَته فَارس بعد ذَلك، وَأثَّر في حَضَارَتها، وعَاصَر الإسلَام، ثُمّ بَقي حتَى يَومنا هذا تَحت اسم الدّين(الباريسي)، ولكنَّه عُرِف في التّاريخ باسم (الزَّرَادشتيَّة)، وعرَفَه المسلِمون باسم الماجُوسيَّة »[4].

مَا من شَكّ فَإنّ التّصوّف الفَارسي، قد تأثّر – كمَا أسلَفنا– ببعض أفكار التَّصوّف الهِندي بشكل عميق وواضِح، وبخَاصّة البُوذيَّة، "النّيرفَانا" كما تأثّر التَصوُّف الفَارسي بالفَلسَفة اليُونَانيَّة، وخَاصّة فكرَة(الأفلَاطونيّة المحدَثَة)، كما تأثَّر العرفَان الفَارسي بمَدرَسَة أُخرى غَامضَة وهي (الهُرمُسيَّة) التي:

« نتَجت عن امتزَاج الفِكر اليُوناني بالفِكر المَصرِي الفرعُوني في الأسْكَندَرِيّة، ثُمّ انتَقلت إلَى شُعُوب البَحر المُتوسّط وإيران، وكَان أغلَب تَأثير الهُرمسيّة في ميدَان العُلُوم العَمَليَّة والعُلُوم الغَريبَة، وَهُرمُس أو"إدريس النّبي" عند المسلمين كان يُعَدّ دليل الكيميَاء الإنسانيّة والقِوى النفسيَّة التِي تُعدّ جِسرا بين العالَم المَحسُوس والعَالَم المعقُول »[5] .

[1]) النّشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلم، ص189.
[2]) نفسه: ص189،190.
[3]) الشهرستاني: الملل والنّحل، ج/2ص 250
[4]) النّشار: نشاة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص191.
[5]) شتا، إبراهيم الدسوقي: التّصوف عند الفرس، ص11.

تلك هِي أبرز المَذَاهِب والتيّارات التِي وفَدت على إيران، وتأثّر بها التَّصوُف الإيرَانِي، ومن ثمّ ألبَسَها لِبَاسا إسلَامِيّا، ومن أبرَز تِلك المَذَاهِب الفَارسيَّة قَبل الإسلَام، هي كما أشرنَا(الزّرادِشْتِيَّة والمَانَويّة).

1.4.3 – الزَّرَادِشتِيّــة *:

عُرِفت عِند المسلِمين _ كما أسلَفنا _ بالمَاجوسيَّة، وهي:« عِلم عبَادة النّار، وقَد اعتنَق زَرَادَشت _ فيما يبدُوا_ عبَادَة النّار أيضا، ودَعا إلى تقدِيسِها، فَأصبَحت وَسْما لِلملَّة الماجُوسيَّة، وللدّين الفَارسيّ كُلِّه، ثُمّ بَقِيت هَذِه العِبَادة حين دَخل الإسلَام فَارِس، وانتَشَرت بُيوت النّار فِي أرجَاء الإمبرَاطوريَّة الإسلاميَّة، وعُرِفت طُقُوس المَاجُوسيَّة الزّرَادِشتيّة مَعرِفَة تامّة»[1]

وَيعَالِج زِرَادَشت فِي مذهبِه الوُجُودِي المشكِل نفسَه، الذّي شغل الفِكر الفَارِسي مُنذ القَدِيم، وهو مَسألة (الخير والشَّر):« هل يصدُران عن مَبدَإ واحِد أو مَبدَأين؟ أخذَ "زرَادِشت" أيضا بمَبدَإ التّثنِيَة، فَرَدَّهما إِلى أصلَين مُتَضادَّين: هُما مَبدَأ الوُجود: النُّور والظُّلمَة، وهما كَما سَبَق (يَزْدَانُ أو أَهْرَمَنْ) وقد امتزَج النُّور والظُّلمَة لِسبب ما، فَحدَث عن هذا الامتِزَاج صُدُور المَوجُودات كُلّها. فالمَوجودَات إذًا والكائِن الإنسانِيّ منها على الخُصوص، مَزِيج من نُور وظُلمَة، أو مِن شرّ وخَير، وقَد تَوَقّف وُجود العَالم على هذا الامتِزَاج، فَلو لم يَحدُث لَما نشأ العالم»[2]

وقَد اهتَمت الزَّرَادِشْتِيَّة زيَادَة على اهتِمامها بِتمجِيد القُوة واهتمَامها بِالوَاقِع الإنسانِي:« فَإنّها تَعرّضَت بشَكل ما بِمُشكلَة المَصير الإنسَانِي، واهتَمّت بِجَوانِب أخلاقِيَّة نابعَة من تفكِير القَوم أَنذاك »[3].

أَلّف "زِرَادَشت" كتَابا نشَر فِيه تَعَالِيمه وأفكَاره، ويُدعَى (الأَبَسْتَا)، وهو:« أهمّ كِتَاب لَه عَرفَه العرب..وشَرْحه(الزَّنْدُوسَتَا، أو الزَّندَفِسْتَا) والكِتَاب يُقسِّم العالَم إلى قِسمَين: التَّقدير والفِعل. ثُمّ يَتَكلّم فِي

[1] النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص193.

*الزّرادِشتِيَّة: هي ديانة إرانية قديمة، وفلسفة دينية كانت الدّين الرّسمي للإمبراطوريات(الأخمينية- والبارثيّة، والسّاسانيّة) نُسبت الدّيانة إلى مُؤسّسها (زَرَادَاشت) وتُعَدُّ واحِدة من أقدمِ الدّيانات التَّوحيديّة في العالم، إذ ظهرت في بلاد فارس، قبل3500سنة، ظَهرت في المنطقة الشّرقية من ألإمبراطورية الإخمينية، عندما قام الفيلسوف (زرادشت) بتبسيط مجمع الآلهة الفارسي القديم، إلى مثنويّة كونيّة(السيتامينو) "العقلية التّقدّمية" و"أنكر أمينو"(قوى الظلام أو الشر) تحت إله واحدٍ هو(أهورامزدا)"الحكمة المضيئة" زرادشتية. تاريخ التصفح:2015/2/20 *ar.wikipedea.org/wiki/*

[2] النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ص192.

[3] شتا، إبراهيم الدّسوقي: التصوف عند الفرس: ص13.

مَوارِد التّكليف، وهي حَركَات الإنسَان، ويُقَسّمها إلى ثَلاَثَة أقسَام " الاعتقَاد، والقَول، والعَمَل"وبالثَّلاَثة يتمّ التّكلِيف، فإذا الإنسَان فيها خَرَج عن الدِّين والطّاعَة وإذا جَرى على مُقتَضى الشَّريعَة، فَاز الفَوز الأكبر»[1].ويُرجع المؤرّخون تاريخ "الأبسْتَاقَ أو الأَقِسْتَا":« إلى القرن العاشِر قبل الميلَاد، والذي تمَّ جَمْعه في القَرن السَّادِس الميلَاد.وقد أكَّد "دُيُورانت" أنّ لَه أصُولا في "الفِيدَا" الهندِيَّة، كما أكّد "راسَل" أَنّ الفَلسَفة الدّينيّة عند المتصوّفَة جَميعا، هي مزيج من العقَائد الفارسِيّة القدِيمَة، وفي هذا وذَاك توكيد لارْتبَاط وَقَوّة المَصدَر الهِندِي الفَارسي الشَّرقِي، في الفَلسفَة الدِّينيّة »[2].

ضمَّ "الأبِسْتَاقُ" أهمّ آراء فَلسَفات "زَرادَشْت" التي آمَن بها وصَارت في ما بَعد دينا فَارسيّا:«ولَقد كانَت "الثّنَويَّة" الصِّرَع بَين القُوَتَيْن في داخِل الإنسَان، وَتَغلُّب الخير حِينا ونَوازِع الشَّرّ حينًا آخَر، مِن أَهمّ الجوانِب التي خاض فِيها مُتصوِّفَة إيرَان، كما كان التَّصوّر الزَّرادِشْتي لِعالَم الدِّين المَملؤ بالنّورِ والملاَئكَة، بالقُوَة والمَلاَئكَة، بالفِعل كَنزا من الكُنُوز التي اشتقّ منهَا الصّوفيَّة رُموزهُم(...) وأخيرا ولَيس آخِرا، فَإنّ مُصطَلَحات الدِّيَانَة "الزَّرَادِشْتيَّة"، مِثل المَجُوس الكبير، ومعبَد النَّار، والخَرَبَات، كانت النَّعيم الذِي اشتَقّ منه شُعراء الصّوفيّة الفُرس رُموزهم »[3].

تَأثّر التَصوّف الإسلَامي بالفَلسَفَة أو الدّيانة الزَّرَادشتية، لَكنّه لَم يَكُن تأَثُّرا كَبيرا، نظَرا لأنّ الإسلَام دِين تَوحِيد عَكس المَذهَب المجُوسي، الذي يَقُوم على الثَّنَويَّة ومنه:« حَاوَل المؤرِّخُون الإسلَاميّون أن يَسبغُوا الزَّرَادشتيَّة بصبغَة تَتَّصل إلى حَدّ ما بالتّوحِيد، فَذَهَبوا إلى أنّ في مَنطِق المَذهَب إلَه أبدَع المَبْدَأين: النُّور والظّلمَة(...)وهُو واحِد، لا شَرِيك لَه ولا ضِدَّ ولا نِدَّ، ثُم أبدَع الله النُّور والظّلمَة، وُجود أدنَى من وُجود النّور، إنّ وُجُود النُّور وُجُود حَقِيقِيّ، أمّا وُجود الظُّلمَة فَتَبَعِي، أي أنّها تَابِعَة لِلنّور تَبع الظّلّ لِلإنسَان »[4]. وقد ذهَب بَعض الباحِثين المستشرقِين:« إلى أنّ هُناك شَبه بَين الزَّرَادشتيّة وبين الإسلَام، ولم ينتَبهوا إلى أَنّ المسلِمين قَد صَوَّروا المَذهَب في صورَة التّوحِيد، كما فَعَلوا دَائِما، حَتّى مَع

[1]) النّشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص192.
[2]) محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص19.
[3]) شتَا، إبراهيم الدّسوقي: التّصوف عند الفرس، ص14،15.
[4]) النّشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج/1، ص192.

فَلَاسِفة ما قَبل "سُقرَاطَ" والحَقِيقَة أنّ الزَّرادِشتيّة، صُورة مُتَناسِقة إلى أكبَر حَدّ مَع المسيحيَّة »[1].وقد تأثّر بَعْض شعرَاء التّصوّف الإسلامِي بالزّرَادِشتيَّة:« ومن الجدِير بالذّكر هُنا، أَنّ مِن بَين التُّهم التي كانت توَجّه للحلّاج، التّرويج للماجوسيَّة، والإلحاد، والإيمان بالأصلَين، وعالَم شَطَحات أبِي يزيد البَسطامي يَكاد يكُون عالَما زَرادشتيّا »[2].

يؤكّد "مُحمّد مصطفَى حلمي" على التّأثير والتّأثّر بين التصوّف الإسلَامي والفارِسي قائلا أنَّه:«مهما كَان أثر الفرس فِي التّصوّف الإسلامِي على يد "الكرخي، البسطامي، والحَلَّاج، والسّهْرَوَرْدِي،" وغيرهم، فَإنّ ابن عربِي في مَدرَسَته كَان له الأثر في تَصوُّف "جلال الدّين الرّومي، والعَطّار" بَل كَان لَه الأثَر في إقَامَة التَّصوُّف الإشرَاقِي »[3].وَيُؤَكّد "التَّفتَزَانِي" علَى أنّ مَن:« أعلن على ازدهَار التَّصوُّف،..عَدَد لَيس بالقَلِيل من الصُّوفِيّة العَرَب الذِين عَاشُوا فِي سُورِيا أو مِصر أو المَغرب، نَذكُر منهم عَلى سَبِيل المثَال، لا الحَصر"الدَّارَانِي، وذَا النُّون المَصري، ومُحي الدِّين بن عربِي، وعُمَر بن الفَارض، وابن عَطاء الله السَّكندَري"، بل إنَّ بَعض هَؤلاء كَان له أَكبَر الأثَر فِي ما بَعد، في التَّصوُّف الفَارِسي، كابن عَرَبِي »[4].وإن كَان الباحث"محمد مصطفى حِلمي، والشّيخ التَّفتزاني" يُؤَكّدان على الدّور الفعّال والأثَر الواضح الذي تَركه ابن عربِي في التّصوّف الفارسي، إلّا أنّ الأستاذ "محمود عبد القَادر" يَرَى أنّ:« مَدرَسَة ابن عرَبِي نفسَه مُتأثِّرة بمَدرَسة الحَلَّاج والسَّهرَوردي، وهُما من سُلَالات أعجَميَّة »[5]وَفِي كُلّ الأحوال، فَإنّ التَّأثير والتّأثّر لا يُعَد نقِيصة للمُتأثّر، أو المتَأثِّر به، ومن الفَلسفَات التي ظَهرت في التَّصوّف الفَارسِي بَعد الزَّرادِشْتيَّة، وكان لَها اثر في التّصوُف الإسْلَامِي، الدّيَانة المَانَويّة.

2.4.3 - المَانَويَّـــــــــــة:

المَانَويَّة من العَقَائد الفَارسيّة الّتِي تقُوم على الأصل الثَّانَوي،(الثَنويّة)، فهي كالزَّرادشْتيّة تَرى أصلَين لِهذا العالَم (النّور والظَلَام) قَال (مَانِي):« إنّ مَبدأ العالَم كَونان: أحدهُما نُور والآخر ظُلمَة، كلّ

[1]) السابق: ص193.
[2]) شتّا، إبراهيم الدّسوقي: التّصوف عند الفرس، ص15.
[3]) محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص21.
[4]) التّفتَزاني: مدخل إلى التّصوف الإسلامي، ص27.
[5]) السّابق: ص18.

منهما مُنفصِل عن الآخَر، فالنُّور هو العظِيم الأوَّل، ليس بالعدَد، وهُو الإلَه الحقّ، مَلِك جنَان النّور، ولَه خَمس صِفَات: العِلم، العَقل، الغَيب، والفِطنَة. وخَمس صِفَاة روحانيَّة هي: الحُبّ، والإيمَان، والوفَاء، والمُروءَة، والحِكمَة. وهذِه الصِّفاة قَديمَة أزَليَّة »[1].أوعالَم الخير، وعالَم الشَّرّ(أَهُورامازْدَا)، وهو إلَه الخَير،و(أَهرمانُ) إلَه الشَّرّ، وفِي الوَقت الذِي:« نَجِد إلَه الشَّرّ في الزَّرَادِشْتِيَّة، مَسُوقا إلى الهَزيمَة في النِّهايَة بانعِدَام الرَّذيلة، نَجد أنّ المبدأينِ فِي المانَويّة، أزَليّان أبَديّان مُتَساويّان »[2].

يَقُول الشَّهرستاني لَقد:« كانَت المانَويّة مَثَار الصِّراع مُنذ عَهد القِدّيس أوغسطِين(ت430م)، حتّى دَخلَت مجَال الفِكر والجَدل فِي الإسلاَم مع الإمَام(جَعفَر الصَّادِق) ومَدرسته(ت148هـ) »[3].

ويَرى (مَانِي) الذي كَان:« يشفي النّاس بالمَعرفة، يَرى ما أكَّدتهُ النَّظَريَّات الفَلسَفيَة، لَدَى الصّوفِيَّة عَامة، في أنّ الخَلاَص النِّهائِي نَحو مَملكَة السَّماء، ذَات الضّوء الحَقِيقِي، لن يكون إلّا بالطَّهارة الخَالصَة، والتّحَرّر الخَالِص مِن قَيد الجَسَد »[4].

ومن أبرز ما امتَازت به المَانَويَّة عن الدِّيَانة الزَّرَادِشتِيَّة بشكل خَاصّ:« اهتِمَام المَانَويَّة بالمعرفَة (الغُنُوص)،(...)كما كَانت المانَويَّة من أوائِل الدّيَانات التي مَيّزت بَين نوعَين من العِبَادَة: عِبادَة للعوامّ، وَعِبادَة للخَواصّ، وعِبادَة الخَواصّ لا يَقدِر عَلَيها إلّا المخلِصون، وكَانت هَذه العِبادة نَوعا من السُّلوك الصّوفِي.كان الصَّوم عِندهم نَوعا مِن الطَّوى، الذي كَان مَيدَانا رَحبا من مَيادين التَّصوُّف الإسلاَمِي، كَما كَان هَؤلاء مَمنوعِين بأمر الدَين من الزَّواج والتَّملُّك وأكل اللَّحم »[5].وكذلك كَان بَعض صوفِيَّة الإسلاَم يَصُومون، ويَختَلون بأنفُسهم أيَّاما وأشهرا، بل سنوات، يمتَنِعون عَن الكَلاَم، وفِيهم مَن لَا يَتزوَّج، وَفِي ذلك شبه كَبِير بالرَّهبنَة والزّهد في الدِّيَانَة المَانَويّة التي تسعَى مِن وَرَاء تَعذيب النّفس وإماتَت الشَّهَوات إلى:« تَحرِير الرُّوح عن طرِيق المَعرِفَة القَائمَة على سُلوك دِينِيّ وتَعَبّدِيّ ورِيَاضِي صُوفِي(...)كَان الهَدَف من حَيَاة الإنسَان، عِنَد(مَانِي) هو أن يُكافِح عن طَرِيق النُّور الذِي فِي دَاخله(الرُّوح) ضِدّ الظُّلمة

[1] النّشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص195.
[2] محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص19.
[3] الشّهرستاني: الملل والنّحل، ص65،67.
[4] محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص19.
[5] شتا، إبراهيم الدّسوقي: التصوف عند الفرس، ص16.

"المادَّة أو الجَسَد" وتُرجِمت هَذه الفِكرة، عِند عَارِفي إيرَان بأنّ الإنسان رُوح لَطِيفَة حُبِست في بَدِن كَثِيف، ولَا تَنجو الرّوح إلّا عَن طَريق السّلوك والعِشق »[1].

تلكَ إذن أبرز مَظَاهر الدِّيَانة المانَويّة، أمّا إذا أردنَا أن نُبرز مَظَاهر تأثير التَّصوف الفارسي في التّصوف الإسلَامي الفلسفِي، نجد أنّ من أبرز النّظريَّات الفَارسيَّة، المؤثّرَة في فَلسفَة التَّصوّف الإسلَامي (نظَريّة الحَقّ الإلَهي، والحَقيقَة المُحمَّديّة، والإلَه المَعصوم..):« وعقائد الشِّيعة وغُلَاتهم في حقّ الملكِ الإلَه، وفي حُلُول الله في الإمام، تَكاد تَكُون صُورا جَديدة لِعقَائد فارسِيَّة قَديمَة ولقَد شَاعت هذِه العقَائد في ما شَاع بَين المسلِمين من تُرَاث الفُرس القديم، ووجدت من الشّيعَة مَن اعتَنَقها وتعصَّب لَها، ومِن الصُّوفيَّة من تَلَقَّاها بالقبُول، وَتَأثّر بها عن قَصد أو عن غير قصد »[2]

5.3 - التصوف الفلسفي الإسلامي والمصدر اليهودي:

اليهُوديّة دِين سَمَاويّ ، جَاء به نبِيّ الله مُوسى عليه السلام، لكنّ اليَهُود ــ وكَعَادَتهم ــ حَرّفوا تعالِيم تلِك الدّيانة.

عَلَاقة اليَهود بالعرَب قَديمَة، فقد وُجِدوا في فِلسطِين وفي شِبه جزِيرَة العَرب، وفي العرَاق، وفي اليَمن، وفي الأندَلس أيام كان يَحكُمها العرب المسلِمون، ووُجَدُوا حتى في الغَرب الإسلامِي، فقد اضطرهم اللّعنات والنّكبات، منذ السّبي الأول إلى التّنقل، لذا وُجدَ اليَهود في كلّ مَكان تقريبا.

وقد كان لليَهوديّة أثر في التَصوّف الفلسَفي الإسلامِي، وأول من قال بهذا الأثر:« جولد تسيهر(*GOLD-TSIHR*) اليهُودي، وهُو حَامل رايَة تأثّر الصُّوفيَّة المسلِمين باليَهودية، ولا شَكّ أنّ اليَهود سَواء مِنهم مَن دخَل الإسلَام، أو لم يَدخُله هُم اللّذين رَادُوا الغُلوّ الشّيعِيّ، منذ عَهد السّبئيَّة الأولى، وَهم الذين وَضَعُوا كثيرا مِن الأحاديث ممّا نُسمّيه بالإسرَائيليَّات »[3].ولَكنهم في الوقت نفسه كَانوا سببَا مُبَاشِرا في نَشْأة عِلم جديد غير موجُود في أيِّ دين، وهو علم مُصطلَح الحديث،ذَلك العِلم الإسلَاميّ الأصيل.

---

[1]) السابق: ص16.
[2]) حلمي، محمد مصطفى: الحياة الروحية في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط/1، 2012، ص52.
[3]) محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص21.

وَكَثُر ادِّعاء اليَهُود وكيدُهم للإسلَام، في خلَافَة عُثمَانﷺ وَكَثُرَت مَعَه افتِراءاتهم وأكَاذيبِهم، في أحَاديث رَسُول اللهﷺ، ووجَدُوا:« الفُرصَة سانِحَة فاهتَبَلُوها بكلّ مَهارَة، وَبَدأ السَّيل الكَبير من الإسرائيليات يَدخُل في دائرَة الحدِيث، وقد وُضِعَت الإسرَائيلِيَات _ أَي الأحَاديث ذَات الأصل اليَهُودي _ في مجَال الإمَامَة والوَصايا، ثُمَّ قذِف بِأحاديث التَّجسِيم والتّشبيه، وذَلِك حِين ثَارت مُشكلَة "المتَشابهَات" في القُرآن، وأحَاديث التَّشبيه والتَّجسِيم، مُستَمدَّة من التّورَاة مُعظَمها، نَشرَها اليَهُود الذين اعتَنقُوا الإسلَام، أو تَلَامذَتهم من أغبياء المحدِّثين »[1]. وقَد أشرنَا من ذي قبل إلى ريَادَتهم وتَسبُّبهم في ذلك الغُلوّ الشِّيعي، ولم يكتَفوا بنَشر أَحَاديث كاذبَة عَن التَّشبيه و التّجسِيم، بل نَشَروا أيضا:« أَحَاديث عَن الميعَاد وأَشرَاط السَّاعة، والمَهدِي المنتَظر والمَسِيح الدَّجّال..»[2].وإن كانُوا بِعَملِهم هذا، الذِي أرادُوا به ضرب الإسلَام، فقَد خَدَموا _ كما أسلفنَا _ الإسلَام مِن حيث لا يَدرُون ولا يُريدون، وَذَلك بِظهُور عِلم إسلاميّ جديدٍ هو عِلمُ الحدِيث.

تُشير بَعض الدِّراسات، إلى أنّ اليهُود لم يتَميّزوا بعقيدَة أَوبفلسَفَة خاصّة، حَتّى أنّ:« اليَهُوديّة لَم تَدْعُ مِن قبل إلَى فَلسَفَة عقليَّة، كَما أنّه لَيس في التَّورَاة بُذُور مَذهَب فَلسفِي أو ميتافِيزيقي، يُمكن عَرضُه من خِلَالها، إنّمَا كَانت اليَهوديّة وكُتُبها المقَدَّسة، إعلَانا عَن مَذهَب دِينيّ بحت خُلو مِن النَّظر العقلِي، وَلَا شَكّ أنّ هَذا المَذهَب الذي يتَضمّن معرفَة اللّه، وَيتطلَّب من اليهُود التّبشير بهَذه المَعرفة، لدَى غَيرِهم من الأُمم »[3].حَيث يَذهَب "مُونك" كَبير مُستشرِقي اليَهُود وأقدَمِهم، مُعترِفا أَنّه:« لَم يُوجَد في كُتبِهم _ أي كُتُب اليَهود _ أيّ أثَر لِهَذه التَّأمّلات الميتَافِيزِيقيَّة، التِي نَجِدها لَدَى الهُنود، أو اليُونَان، وَلَم يكن لَهُم فَلسَفَة بالمَعنى الذِي نُطلقُه على هَذِه الكلمَة »[4].ويَذهَب الشَّهرستَاني إلى مَصدَر تلكَ الأَحَاديث، فَقَال:« أمَّ التّشبيه فلأنّهم وَجَدوا التَّورَاة مَلأى مِن المتَشَابهَات، مِثل الصُّورة والمشَافهَة، والتَّكلم جَهرا، والنّزُول عِند طُور سينَاء انتقالا، والاسْتِواء على العَرش استِقرَارا، وجَواز الرُّؤيا فَوقا»[5].فَحاولوا بعد ذلك

---

[1]) النّشَار: نَشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص70.
[2]) نفسه: ص70.
[3]) نفسه: ص71.
[4]) نفسه: ص71.
[5]) الشهرستانِي: الملل النِّحل، ج/1، ص70.

جَاهِدين تَأويل ذَلِك ونِسبَته إِلَى رسوالله ﷺ، فَإذا أَمْعَنّا النَّظر في:«الإسرائِيليات في عِلم الحَديث، فإنَّنا نجِد أنّ مـا وَضـعُوه، كـان يمُسّ التّشـبيه والتّجسـيم، حَـتّى قَـرّب مَسـائل ونَظريّـات الاتّحـاد مـنَ المسلِمين(...)وَلَمّا وَجَدُوا الفِرَق اليهُوديّة اليُوذَعَانِيّة* وغَيرها تقول بأنّ للتَّوراة ظَاهرا وبَاطِنا، أَكّدوا ذلِكَ فِي أسَاس المَنهج الصّوفِي »[1].ولم يتوقّف الأمر هُنا:« حَيث أثَارت قِصّة موسَى على الطُّور فلسَفة خَلع النّعلَين، والنّـار المُقَدّسـة، والشّـجَرة المُقدّسـة، وطُـوَى الكَـون، وتكلِـيم الله، ومَقَـام(لَـنْ تـرَانِي)، وَذَبـح إسماعِيـل، كمَـا أثَـارت قِصّـةُ موسَـى مـع الخِضـر أَسـرَار وَنظرِيّـات العِلـم اللّـدُنّي (وعَلّمنـاه مـن لـدُنّا علما)»[2].كُلّ ذلِكَ من التّراث العِبري.

يُعرفُ التّصوف العبرِي اليَهُودي باسم(القَبَّالَاه):« وهِي كَلِمَة عِبريّة تُفيد مَعنى القُبول أوالتَّقَبّل، أوما يتَلَقّاه المرء عن السَّلف، أي التَّقالِيد والتّراث، وهَذا التُّراث عِبَارة عن مجموعة ضخمَة من التَّفسيرات والتّأويلات البَاطِنيَّة لِلنُّصوص الدِّينيّة، التِي تُعرف باسم الشّريعَة الشَّفَويّة»[3].وهذه الشّريعة الشَّفويّة من حيث قيمَتها:« تُضَاهي الشّريعة المكتوبَة، وتتفَوَّق عليها، فَهي فِكرة حلوليَّة مُتطرِّفَة تُساوي بين الخَالِق ومَخلوقاته، والتّيَار الحلولِيّ تعَمّق وازداد كَثافَة في التّلمُود »[4].

وَتَعنِي (القَبَّلاه) أيضا:« (القَبْلُ والسَّابِقُ، أي المَورُوثُ)، وهو الاسم الذِي يُطلقه اليهُود على تيّارِ (العرفَانِيَّة والتّصوّف) لَدَيهم، وَتتضمّن مَجموعَة منَ الأَفكار المنفصِلة غير المترَابِطة، والتِي تَصِل فِي بَعض الأَحيَان حَدّ التّعارض الكامل، فبالرّغمِ من أنّ المؤمِنين بتِلك الأفكَارِ، كانوا يختَلفون في تَفسيرِ المَضَامِين الفَلسَفِيَّة التي تَناولتها(القَبَّالا)، إِلّا أنّهم ينظرون إلى "القَبّالا" في إِطَارِها العَامّ، على أنّها نوع من التَّأمُّلَات الصّوفِيّة فِي اليَهُودِيّة »[5].ثُمّ تطَوّر هَذا المصطلح، وصار يَعنِي تِلك:« التَّعالِيم الغَامضة والخَفِيَّة، المتعلّقة

---

[1]) محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص23.
*اليوذعانية: نسبة إلى يوذعان ، وهو رجل من همدان ، ذكر أن اسمه كان (يهوذا) وقد حث على الزهد وكثرة الصلاة ،ونهى عن اللحوم والأنبذة ، وكان يزعم أن للتوراة ظاهرا وباطنا، تنزيلا وتأويلا، وخالف بتأويلاته اليهود عامة، وخالفهم في التشبيه ومال إلى القدر وأثبت أن العقل حقيقة للعبد، وقدّر الثواب والعقاب عليه وشدد في ذلك ..
*http://bafree.net/alhisn/showthread.php?t=138536*يوم21مارس2015،سا11و55د
[2]) محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام: ص22.
[3]) المسيري، عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشّرق، القاهرة، ط/3، 2006، مج/2، ص39.
[4]) نفسه: ص39.
[5]) الطّحاوي، حمدي رشاد: التّصوف الإسرائيلي، دط، دت، ص61.

بِطَبيعَة الإله وَعَلاقتِه بالخَلق، وقَد كانَت تُعرَف "القَبّالاه، بالحكمَة الخَفِيّة أو المَستُورَه *the hidden wisdom*، وهي تُشبه ما جاء في تُراث العَهد الجَديد »[1]

والتّلمود هو الكِتَاب المقدَّس عند اليَهُود، ويعَدُّون كلَام عُلمَائه:« كَان " يُوحي به رُوح القُدس " (روحُ هَقُدُس)، والتَّلمود مُصنِّف للأَحكام الشّرعيَّة، أو مَجموعة القَوانين الفِقهيّة اليَهوديَّة حول المَوَاضِيع القَانُونيَّة (هَلْخَاهْ) والوعظِيَّة (هَجْدَاه)، وهُو مُرادِف لِلتَّعليم القَائِم على أسَاس الشَّريعَة الشَّفويّة السّمَاعيّة»[2].والتّلمودُ في حَقيقَة الأمر، هو عبَارة عن شتَات مابَقِي من التّوراة وتَعاليمها، فَظَهر:« ما بين القرْنِ الأوَّلِ والثَّانِي لِلميلَاد، وهُوَ عِبَارةٌ عن جَمعٍ مَكتُوبٍ لتَعَاليمِ التّوراةِ الشَّفَويَّةِ المُتَوَارَثَةِ عن الأحبَار والكُهَّانِ، ويُقَالُ أنَّ أوّلَ مَن جمعَ التَّلمودَ هوَ" يَهوذَا النَّاسِي" »[3].

والتّلمود ــ كما أشرنا ــ :« هو تفسِيرُ الحَاخَامَات للشّريعة المكتُوبة(التّوراة)، ويَخلعُ التّلمود القَدَاسَةَ على نَفسِه من مُنطلَقِ أنّ الشّريعة الشّفويّة، لَا تَقِلُّ في مَنزلَتِها عنِ الشّريعَة المَكتوبَة، باعتِبَارِ أَنّ كَلمات عُلَماءِ التلمود، موحَى بِها من عندِ الله، بَل يدَّعِي حَاخَامَات(*rabbis*)، أنَّ موسَى عليه السلام، هوَ المَصدَرُ الأوَّلُ لِهذَا الكتَابِ »[4]، لِذَلكَ فَإنَّ:« سُلطَةَ التّلمود كمسْتَودع للقَانُون الشَّفوي، تُعدُّ إلهيَّة عندَ اليَهود الأورثُودكس المحَافظِينَ، وإلزاميَّة ثَابِتة غيرَ مُتغيّرَة »[5].

يحتَلُّ التّصوّف اليَهودي مكانة مرموقَة في الكَيَان اليَهودِي، حيث يُعدّ:« أحد ركائز الدّين، إذْ يعتَبِره كثير من المُفكّرين والمُنظّرين اليَهود، الرّكيزة الثَّالثَةَ بعدَ التّوراةِ واللُّغَة العِبريّة، كَأساس للدّين اليَهُودي»[6].

وقد مَرّ التّصوف اليَهُودِي بِعِدّة مَراحِل، من النّشأة إلى مَرحَلَة الاكتِمَال والنُّضج، وتَهُمّنا هنا المَرحلَة العربيَّة الإسلَاميّة:« وهي المرحَلَة الوَاقِعة بين (القرن السابع والسّادس عشر الميلادي) حيث

---

1) المسيري، عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ص39.
2) أبيش، أحمد: التلمود كتابُ اليهود المقدّس، دار قتيبة، دمشق، دط، 2006، ص21.
3) خان، ظفر الإسلام: التّلمودُ تعاليمُه ومبادؤهُ، دارُ النّقاش للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط/2، ص11.
4) عبدالله، عودة عبد عودة: التّلمود وأثره في صياغةِ الشّخصيّة اليَهوديّة، مجلّة كلّية الدّراسات الإسلاميّة، دبي2006، ص05.
5) خان، ظفر الإسلام: التّلمودُ تعاليمُه ومبادؤهُ، ص29.
6) الطّحاوي، حمدي رشاد: التّصوف الإسرائيلي، ص05.

انتَعَشَت اليَهوديّة في بَغدَاد والأندلس والقَاهِرَة، وبَرَزت تيَّارات اجتهَاديّة، شبيهَة بالتّيَارات الإسلاميّة، مثل مذهب (القَرَّائين) الرّافضين للتّلمود، المتَأثّرين بالمعتزلة في بَغداد، وفي هذه الحِقبَة تَأثّرت اليَهُوديّة كثيرا بالتَّيار الرُّوحانِي(العرفَاني التّصوّفِي) الإسلاَمي، حيث بَرزَت أسماء كبرَى من أمثَالِ "مُوسى بن ميمون" في الأندلس، وكذلكَ ظُهور(القَبَّالا) الذي أَضَافَ لِليَهُوديَّة بُعدُهَا الرُّوحَاني الإشرَاقِي »[1].

وقد تاثّرت (القَبَّالاه) أو التّصوف اليَهودي، بِمَصادر اليَهوديَّة:« الأكثر عُمقا، ويتَعلّق الأمر بالتَّوراةِ، وما وضِع حَولَها من حَواش، والتّلمود وتَفسيره، و" الهالاخَاه" و"الثيولوجيا" و"الموسار" و"المدراش" و"الهاكاداه"*، إلّا أَنَّنا نَرى أنّ مُسَاهمَة هذه العناصِر جَميعا، لَم يَكن إلّا عَامِلا واحِدا ضمنَ عَوامِل ثَقافيَّة أخرى »[2].

معلُوم أنّ اليَهود شَعب مضطرب، وتاريخُه غامض ومَشَوَّش، نتيجة للنّكبات التِي ألمت بِه منذ فجر التّاريخ، فلم يستقرّوا في مكان إلّا وغَادَروه بعد مُدّة إلى مَكان غَيره، لِسبَب أو لآخَر، وجعلتْهم تلك النّكبات:« مُشرّدين في أصقاع الأرض، في تِرحالٍ دائمٍ يلتَمِسونَ الأمنَ والعيْشَ الكريمَ، بين جنباتِ الأمَم والشّعُوب المُستَقرَّة في المَنطِقَة »[3].وذلك ما أتاح لَهم العيش معَهم والاحتكاك بثقافَة تلك الشّعُوب ولُغَاتهم وعاداتهم وتَقَاليدهم ودينهم، وقد كَان تَأثُّرهم بها عظِيما، وكان:« في طَليعة ذلك الحضَارة الفِرعُونيّة، والكنْعَانيَّة، والبَابِليَّة، والفَارسيَّة، والمَسيحيّة، والإسلاَميَّة التِي عَاشُوا في كَنَفِهَا أزْهَى عُصورِهم، وتَأثَّروا بها بِشكل كبير، في مُختلف شُؤنهم الدِّينيّة، ولا سيما في مَجال التَّصوُّف، حَيث تَأثَّر المتَصوِّفون اليَهود بالفكر الصُّوفيّ الإسلاَمِيّ، وأفكارِه المستنِيرة، غير أنّ المتَصَوِّفين اليَهود جَنحوا بنَقَاء التَّصوّف الإسلامِي، وَتبَنُوا أَفكَارا بَاطِنيَّة حُلوليَّة، ووظّفوها لِتَحقيق أغرَاضِهم المُنحرِفَة »[4].وهذا طَبعهم، فقد وظّفوا كُلّ شيء، وَبِكُلّ عُنصريَّة لِمَصلحتِهم، حتّى مَعرِفَة الله، فقد:« آمَنُوا بِأنّ الوَحي لَهم فَقط، وأنّ مَعرِفَة الله

---

[1]) السابق: ص08.
[2]) الطّحاوي، حمدي رشاد: التّصوف الإسرائيلي: ص18.
[3]) نفسه: ص02.
[4]) نفسه: ص02.

مَقصورَة عَليهم فقَط هم "بَنو إسرائيل"، وغَيرُهم من الأمَم "عَبيد بَنُو إسرائيل" شَعَروا أنّهم لَيسوا فِي حَاجَة أبَدا إلى نَظَر عَقلِيّ أو فكر فَلسفِيّ »[1].

كما وظّفوا لتحقِيق مآربهم المنحرِفَة:« فِكرَة حُلول الله واتّحَاده بالشّعب والأرض الإسرائيليَّة، ووظّفوا كُلّ النّصوص التّوراتِيَّة التي استَلهَموها، وصَاغُوها فِي كِتَاب(الزُّهار*) الذي فسّر التّوراة تفسيرا بَاطنيّا، كَرّس فِيه لِنبُؤة الشَّعب المُختار، الذِي تَحلّ فِيه رُوح الله، وتسكُنه، وتُبارِكه، وتُبارِك أرضه »[2].

أكثَر ما تميّز به التَّصوُّف اليَهودي، فِكرَة الكَلِمة، أو (نظَرِيَّة اللُّوغوس) التِي ورَدت فِي التَّوراة، وَحِكمَة سُليمَان، ثُمّ فِي المَسيحيّة، وامتِداداتها رِواقيّة يُونَانِيّة، ومِن ثمّ ما الصِّلة بَين: اللّوغوس، الله، الكَونُ؟ هذَا ما حَاوَل (فلْيون*) اليهودِي اتِّبَاعه[3]، بَل يَضطرّ "فليون" أن يَخلِط بين الله واللّغوس:« حَتّى يكون فِي وسعه أن يُبَيَّن وظِيفَة الكَلِمَة، من حَيث تكَوُّن الأشيَاء، وربَطها بالله، وهو يَنعَت اللُّوغوس بأنّه ليس أَزَلِيّا كالله، كما أَنَّه ليس فَانيا كالمخلُوقات، وهِي نفس الصّورَة التي نَجِدها في "يَسُوع" الكَلِمَة، ابن الله، الصّلَة بين الله والمخلوقَات »[4].يُمكن أن نتحدَّث عن تأثير وتَأثّر واضِحين، بين التّصوف اليهودي و الإسلَامي، إلّا أنّ اليهود ــ كما أشرنا ــ انحَرفُوا بالتّصوّف الإسلامي إلى ما يَخدِم أغراضهُم،:« لذلكَ لَم يبتعد تعريف البَاحثين اليَهود للتَّصوف اليَهودي، عن تعرِيف المسلِمين لِلتّصوّف الإسلامي، لأَنّ اليهوديّة كانت تَهَيّأت بِفضل مَتَانَة البُنيَة التّحتِيَّة لِمُجتمع النُّذرة الإسلَامي، لِتستَقبل كُلّ المؤثّرَات القويّة

---

[1]) النّشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص71.
[2]) الطحاوي، حمدي رشاد: التصوف الإسرائيلي، ص02.
*الزُّوهار:**كتلب (الزوهار)** كلمة عبرية، تعني الإشراق أو الضياء (هو أهم كتب التراث الكابالي، وهو تعليق صوفي مكتوب بالآرامية على المعنى الباطني للعهد القديم، ويعود تاريخه الافتراضي، حسب بعض الروايات، إلى ما قبل الإسلام والمسيحية . يُنسَب الكتاب إلى أحد معلمي المشناه، الحاخام شمعون بن يوحاي (القرن الثاني)، وإلى زملائه، ولكن يُقال إن موسى دي ليون (مكتشف الكتاب في القرن الثالث عشر) هو مؤلفه الحقيقي أو مؤلف أهم أجزائه، وأنه كتبه بين عامي 1280 و1285. يتضمن الزوهار ثلاثة أقسام هي: الزوهار الأساسي، وكتاب الزوهار نفسه، ثم كتاب الزوهار الجديد. ومعظم الزوهار يأخذ شكل تعليق أو شرح على نصوص من الكتاب المقدّس، كما يضم مجموعة من الأفكار عن الإله وقوى الشر والكون. القضايا الرئيسية التي يعالجها الكتاب طبيعة الإله وكيف يكشف عن نفسه لمخلوقاته، وأسرار الأسماء الإلهية، وروح الإنسان وطبيعتها ومصيرها، والخير والشر، وأهمية التوراة، والماشيَّح والخلاص. *https://ar.wikipedia.org/wiki/*كتاب-الزوهار تاريخ التصفح:2015/5/18.
[3]) يُنظر محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص24،25.
*فيلو أوفَلُيون: فيلو (20 ق م –– 50 م)، المعروف أيضا باسم فيلو السكندري هو فيلسوف يهودي، عاش في الأسكندرية، وولد في الفترة الهليستية، استخدم فيلو الرمز لمواءمة الفلسفة اليهودية واليونانية.
[4]) نفسه: ص26.

من دَاخل هَذا المجتَمع، لا سِيما التّصوّف الذِي اعتُبِر مِن قِبل البَعض أهمّ مسَاهَمَة إسلَاميَّة، والتَّصوّف اليَهُودي قَبل تَحَوّله في ما بَعد إلى تَصَوّف حُلُولِي غُنُوصِي، وابتِعَاده عَن نقاء التَّصوّف الإسلَامِي التّوحيدي»[1].

ومِن نَاحِيَة أخرى نَجد أنّ التّصوف الإسلامي الفَلسَفي، تَأثّر بتِلك النَّظريّات التي أشَرنا إلَيها، كَفكرة اللُّوغوس، والحلول وغَيرها، وقد انتَقلت تِلك الصّور إلى المَجال الإسلامي:« عن طَريق السّبئيّة، الرُّوادُ الأوائِل لِلخلُو الشّيعِي، ثمّ انتقلت سَاحة النَّظريّات الفَلسفِيّة لَدى الصّوفيّة باسم الحَقيقَة المحَّمديّة، والنّور المحمّدي وحُلُول أو تناسخ الجزء الإلَهي فِي الأئِمة، عن طَريق المعصُوم، ثُمّ الأقطَاب الذين عَن طَريقِ أنْوارهم يَكُون التَّحرّر أو الخلَاص*salvation*، بمعناها الدِّيني، أي تَخَلُّص المتَنَاهي من حَالة التّناهِي، للوُصول إلى حال اللّامتَنَاهي، ما يعَبَّر عَنه في المسِيحيَّة بفكرَة الخَلَاص من الخطِيئة»[2].ففكرَة الخلاص تَتَجلّى واضِحَة في المسِيحيَّة واليَهوديّة والأفلوطِينيّة، ولا يَحصُل ذلِك (الخلَاص) عِندهم إلّا بِتوجّه:« الإنسَان بالتَّشبّه بالله، بأن يُغنِي نَفسه فِي الله، بِمعنى أنَّه لا يُمكنه التّحَرّر أو الخلَاص إلّا بإزالة حُجُب الإنِّيَّة والأيْنِيّة »[3].

أمّا الخلاص في العرفَان الصّوفِي الإسلَامي، فيتمظهّر عِند:« البسطامِي بالاتّحاد وعِند الحَلّاج بالشُّهود أوالحُلول، وما تَفرّع عن الاتّحاد والحلول من وحدَة الوجودِ في مَدرَسة ابن عربي »[4].

والمتَأمّل في ما كتَبه "فِليُون" الفيلسوف الصّوفِي اليَهودي السّكندَري، يُدرك:« مَدى تَأثُّر الدَّوائر الصّوفِيّة في الإسلَام بالمَصدَر اليَهُودي الشّرقِي، الذِي كان له الأثر فِي الأفلُوطِينيَّة المحدَثَة والدَّوائِر المَسيحيَّة، وبالتّالِي فِي الدَّائِرَةِ الإسلَاميّة والفِكر الإسلَامِي »[5].

---

1) الطحاوي، حمدي رشاد: التصوف الإسرائيلي، ص02.
2) محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفيّة في الإسلام، ص26.
3) نفسه: ص26.
4) نفسه: ص26.
5) نفسه: ص26،27.

الحَديث يطول حَول ذَلك الأثر الذي تَركَه المَصدر اليَهُودي في التَصوّف الفَلسَفي الإسلَامي، ومَظَاهِرِه التِي تَجَلّت أكثَر في شعرِ البسطامي والحَلّاج عَلَى وَجه الخُصوص، وَمَدَى تأثير التّصوّف الإسلامي في القَبّالاه اليَهوديّة.

وخلّاصةُ القول هنا، أنّ مَفهوم التّصوّف وعلاقَتُه بالزّهد، بطرحِ عَديد التّعاريف. والتِي ذَهبَت مُعظمها إلى أنّ بِداية التَّصوّف الإسلامي، كَان زُهدا، ثُمّ تَطوَّر شيئا فَشَيئا حَتّى صَار تصَوُّفا، مع الإشَارة إلى الظُّروف الأُولى التِي أَسهَمت في نَشأة التَّصوّف، ثم الإشارَة إلى نقَاط الالتِقَاء والاختِلَاف بين اللّفظتين، في كَونهما أي (الزُّهد والتَّصوُّف) يتّفقان في دعوَتهما إلى البُعد عَن الدّنيا والتّقشّف في كلّ صنوف الحياة، ويختلِفان في كَون التَّصوّف، هو فِرار مِن الدُّنيا طاعة لله، وليس خوفا مِن عَذَابه، كما هُو الشَّأن في الزُّهد، فالتّصوّف مَرتَبَة مُتَقَدِّمَة عَن الزّهد.

كَما تَطرَّق البَحث إلى مَفهوم التَّصوُّف في اللُّغة والاصطلَاح ووجَد أيضا أنّ هُناك تَعاريف كثيرة، اصطلَاحيّة ولُغَويّة لمَفهوم التّصوُّف، وكذا (الصُّوفي)، ولا تَكاد هَذه التَّعَاريف تَتّفق على أَصل واحِد لمفهومه، ولا تَكاد تُقدّم تعريفا دقيقا، جَامعا مَانعا لَه، إلى دَرَجَة أن يَقُول الشّيخ "القشَيري " وهو مَن هُو في التّصوُّف: أنّ هَذا الاسم لَيس له من حَيث العَرَبيَّة قِيَاس أو اشتِقاق، وما زَاد من صُعوبَة وَضْع تعريف مُحدَّد للتَّصوّف، هو أَنّ ما يُقدِّمه أَحَد شيُوخ التّصُّوف من تعَاريف وَمفاهيم للتَّصوّف، لا يأخذ بِه من يأتِي بعدَه، إلّا أنّ مُعظمَهم نَسَب الصّوفِيّ إلى (الصُّوف) لكونهم يَلبسون الخشِن مِن اللِّبَاس، وَلَعلّ هذَا الأمرَ الوَحيد الذي اتَّفَق عَليه المؤرّخُون، والصّوفيَّة أَنفسهم.

كما بَيّن أقسَام التّصوّف، وعَرّف مَفهومَه الذي يَعتَمد الكِتاب والسُّنّة، كَمَصدرين أَسَاسَين لا ثَالث لَهُما، وسُمّي هَذا النَّوع تَصوّفا سُنِّيّا.

والتّصَوّف الذي زيَادة على الكِتاب والسّنَّة كَمَصدَرين من مَصادِر التَّلقي له، أَضاف إليهما مَصادر أجنَبيّة أخرَى، كالمَصدَر المسِيحي واليُوناني، والهِندي والفَارسي واليَهُودي..إلخ واقتَبَس من فَلسَفتها، وَمِن أفكَار بَعضِها في قضَايا مُعَيّنَة، سُمّي لِذَلك تَصَوّفا فلسَفِيّا.

لكنّنا هُنا نَذهَب مَع الآراء القَائِلَة، بالتَّأثير والتَّأثّر، فَنَقول أوَّلا وأخيرا، بأصَالة التَّصوّف الإسلَامي، لاستِلهامِه الكِتاب والسُّنّة النَّبويّة، وطبِيعِيّ وَلِعدَّة أسبَاب ذكَرنَاها في حِينِها، أَهمّها الفُتُوح ونَتَائجه، من اختِلاط للأجنَاس، والاحتِكَاك بثقافات ولُغات وأفكار، وعَادَات وَتَقاليد جَدِيدة على العَرَبيّ، كُلّ ذَلك أَسهَم، وبدَرَجة كَبِيرَة فِي تَأثّر التّصوّف الإسلَامي بتِلك البيئَات الثّقافيَّة الجَديدَة، والتي احتكّ بها وأثّر فيها وتأثّر بها، ولا نَقُول مع بَعض القَائِلين بِأنّ أصل التّصوّف الإسلَامي كَذا وكَذا، مُشيرين من قَريب أو بَعيد إلَى تلك المَصَادر الأجنَبيّة عَنه.

فَمِن القُرآن والسّنَّة ـ كما يقول التّفتَزَانِي ـ :« استَمدّ الصّوفيَّة أوَّل ما استَمدّوا، آرائهم فِي الأخلَاق والسُّلوك، ورِيَاضَاتِهم العَمَلِيَّة التِي اصطَنَعوها من أجل تَحقِيق هَدَفهم من الحيَاة الصّوفِيَّة »[1]، ثمَّ تأتِي في الدَّرجَة الثَّانية، تلك الفلسَفات والأفكار، التي اقتَبَس مِنها أصحَاب التّصوّف الفَلسَفي، دُون أن يَقَعوا فِي المَحضور من الدِّين، حَسب أحَد الفَلاسِفَة المَشهورين، وهو " مُحمد بن إبراهيم " المشهُور بـ (صدر المُتَألِّهِينَ) الذِي رَاحَ يُدافِع عن أهل التّصوُّف، وَيَنفي عَنهم، اتّهام بَعضِهِم لَهم بالكُفر أو الشّرك عند قولِهم:« بالاتّحاد والحُلول، وَوحدَة الوجود، وأطَال الكلَام فِي تبرأتِهم من هَذِه التّهمَة، وقَال فِي ما قَال: حاشَاهم مِن ذَلِك ومن نَسب إلَيهم شيئا مِنه، فَهو قَاصر النّظَر والفهم »[2].ويقول عَنهم كلاما منطقيّا، في طريقَة فَهمِهم للفنَاء، ووجدَة الوُجود والاتّحاد وغيرِها من الأفكَار، بل نَفاها عنهُم، وذَلك يَتّفق مَع مَبدَإ الشَّريعَة القَائِل بِأنّ:(الحُدُود تُدْرَأ بالشُّبُهات):« فَمَهما أمكَن تأويل كَلامِهِم وحَملِه على ما يَتَنافَى مع الدِّين فَهُو المُتَبَع »[3].

ويَذهَب باحِثون آخَرون إلى مَوقف آخر من تِلك النَّظريّات الفلسَفيّة، إلى دَرَجَة يَرون فيها أنّ:«جُملَة هذه النَّظريّات، بَعيدة في الصُّدور عن حَقيقة مَوضوعيّة، بَقَدر ما هِي تَفسيرَات جزئيَّة تنظُر إلَى مُجمَل الحرَكَة الرّوحيَّة فِي الإسلَام، مِن خِلال رَبطِها بِجهَة دُون أخرَى، أو بِعَامِل واحِد فَحَسب، عَن غير اهتِمَام بالدّوافِع الذَاتِيَّة لِلحرَكَة والمَتَمَثِّلَة فِي الحوادِث والوَقَائع التَّارِيخيَّة، التي تَعاقَبَت مع المجتمع

[1]) التّفتزاني: مدخل إلى التّصوف الإسلامي، ص38.
[2]) مغنية، محمد جواد: معالم الفلسفة افسلاميّة، ص234.
[3]) نفسه: ص235.

الإسْلَامِي، نَتِيجَة تَطَوُّره الذَاتِي »[1] وقد أشَرنَا إلى مافِي الفُتُوحات من أهمِّيَّة في ذَلِك، ويُرجِع البَعض الآخَر هذا الأمر إلى بَعض المُستشرقِين المُتعصِّبين:« ممَّن انطلَقوا في تَقيِيمهم للِتّراث العربي الإسلَامِي عُمُوما، من نُقطَة بِدْء خَاطئة، تَتنكّب أَصلا لِلمَوضوعيَّة، وتَقُوم على التّنكُّر التّامّ لِما في هَذِه الأمَّة من استِخفَاف لِمُقَوِّماتها الحَضريّة، ومنجَزاتها الفكريَّة(...) واتّهَمت العُنصر العَربي بالقُصور الذّاتي المَورُوث بالفِطرة، والغريزة في العرَبي، مِمّا يحُول بَيَنه وبَين الإنتَاج الأصيل »[2] ولَا نَستَثني من أولئك المُستَشرِقِين المتعصِّبِين سِوى قلّة قَلِيلَة مِنهم، ظَلّوا شرَفَاء لِخدمَة قَلمِهم، والثَّقافة التي تعلّموها وَشرَبوا من مَعنها، ونذكُر علَى سَبِيل المثال:المستشرق الإنجلِيزي (نيكِلسون) والفَرَنسي (لويس مَاسينيون).

[1]) فتّاح، عرفان عبد الحميد: نشاة الفلسفة الصّوفيّة وتطوّرها، ص44.
[2]) السابق: ص44.

الفصل الثالث:
الخطاب الصوفي الشعري عند الششتري.

- القوالب الشعرية في الديوان.
- القصيدة العمودية الصوفية
- **الموشّح**
- **الموشح في اللغة والاصطلاح.**
- **أشكال الموشّح.**
- **خصائص الموشح الصوفي.**
- **الـــزجـــل .**
- **الزجل في اللغة والاصطلاح.**
- **لغة الزجل.**
- **بناء الزجل.**
- **الزجل الصّوفي عند الششتري.**
- اللهجات في موشحات و أزجال الششتري.

توَقّفنَا فِي بِداية بَحثنَا، عِند مَفهُوم الخِطَاب ودَلَالاته اللُّغويَة والاصْطِلَاحيَّة، وَسَنحاولُ هُنا التَّرْكِيز عَلى الخِطاب الشِّعريِّ فقط ، الذِي وظّفه شَاعرنا لأَجلِ إيصَال مَعارفه، ومذهَبِه فِي الحيَاة لِلمتلقِّي.

وَبَعد تصفحي لِلديوان، وَجَدت أَنَّه يَضمُّ بين دَفَّتيه كَما هَائِلًا منَ القصائِد العِرفانِيَّة، تنوَّعَت بَين قَصيد وَمُوشَّح وَزَجل، إلّا أَنَّ هذَيْن الأَخِيرَيْن(الزَجل والمُوَشَّح) كَان لَهمَا نَصِيب الأَسد.

تَحدَّثَ (عَلي سامِي النّشَار) مُحَقِّق الدِّيوان، عَنْ غزارة إنتاج الشّشترِي الشعريّة المخطوطة، والتِي وجد صُعوبَة كَبيرَة فِي جَمعها وَتَصنيفيها، حَتَّى تَخرج فِي هَذه الصُّورة من الدقة والترتيب والتنسيق، فالشّاعر مكثر فِي قَول الشعر، ولعل ذَلك راجعٌ إلى تَعلِيمه أَوَّلا، كَما هُو راجِع لتنقُّلاته الكَثيرة التي سهّلت له فرصةَ التعرُّف على عِدَّة طُرق صوفِيَّة، كالمَدْيَنية، والشّاذليَّة، واحتكاكه بِكبار المتصوِّفة،بِشَكل مُباشر أَو غَيرِ مُبَاشِرٍ، والكَرْعِ مِنْ مَعِينِ عِلمْهِم اللَّدُّنِي ثانيا، أمّا الأمر الثالث فنعزوه إلى ذلك الاضطِرَابِ النَّفْسِي بَينَ التَصوُّف السُّنِّي، ثُمَّ الفَلْسَفِي، ثُمَ رَجْعَتِه إلَى التّصَوُّف السُّنِّي فِي آخِرِ حَيَاتِه، هَذَا اللَّاثَبَاتْ المكَانِي والزماني والنّفسي، كوَّنا بُركانا انْفجر عَن هذا الزَّخم الهائِل من الشِّعر.

وسَيقف البَحْث عِند أَهَمِّ تِلك القَوالب الشِّعرية التِي عبَّر مِن خلالِها الشَّاعِر، والوُقُوف عَلى خَصائصها وَمُمَيِّزاتها العَامّة، ومن ثَمَّ خَصائِصها عِند الشّشتَرِي.

1- القوالب الشّعريّة في الدّيوان:

إنّ المتأمّل فِي دِيوان الشّشتَرِي، سَيُلَاحِظ، تنوُّعا فِي القَوالب الشّعريّة، فقد عبَّر الشُّشترِي عن تَجربته الشّعريّة، من خِلال القصيدة العموديّة وأَجَادها كأيّ شاعر تَقليديّ، كَما عَبَّر من خِلال المَوشَح والزَّجَلِ، وقَد تميّز شَاعِرنا فِي فَنّ الزجل الذي حازَ فيه قَصَب السّبق، فكَان أن عَبر مِن خلاله وَبِمُختلف اللَّهجَات، عَن مُختلف القضَايَا الصوفِيّة المُعقّدة بأسلوب غايَة فِي البَساطة، مُخاطبا مُختلَف شَرائِح المجتمع حَتّى عَدّه "ابن تيميَّة" أخطر على العامّة.فاحتلّتِ الأزجال المرتَبة الأولى فِي دِيوانه، ثمّ المُوشّحات، وفِي الأخير القصيدة العمودية، وسيَأتِي الحدِيث عن تِلك القَوالب مفصّلا.

1.1-القصيدة العموديّة الصوفية:

الشّعر العَرَبِي التّقليدي مَسار لابدّ منه لكل شَاعِر، فَهو مَعين ثرٌّ من الأَفكَار، والأخيلَة والصّور التِي لَا تَنضب و:« هو أَطول فُنون الشّعر التي قِيلت فِي اللّغات جَميعا استِمرَارِيّة وَحَياة، ومِنْ ثَمّ فهو أَكثرها قَابليّة للتّطوّر، لأنّه عَاش نَحوا من ثَمانية عشر قَرنا مَوصُولَة دُون انقطاع، عَلى مِساحة عَرِيضة منَ الأرض، بعضها لَا يَزال يَحتَضنهُ، وبَعضُها الآخَر انحسَر عَنه اللّسَان العَرَبِي، مِثل إسبانِيا، وَجُزر البَحر الأبيض المتوسّط، وإيران وأَفغَنستان، وَمَناطق ما وَراء النّهر، فِي بُخارَى وسَمَرْقَند..»[1].وبِرغم كلّ النَّكبات التي طالَت اللّغةَ العَربية،- فهي مَادّته – ظَلّ الشِّعر العربي صَامدا ولَا يَزال:« وافِر العَطاء، مُتَجدّد الأشكال، مُتطوّر المَضَامِين، مُتعدّد الأوزان، وَهُو والحَال كَذلك – وكما هو حادِث بالفعل – يتّسع لكلّ جَدِيد فِي نِطاق تَطَوّره »[2].

وقد عبّر الشّشتري عن أفكَارِه من خِلال القَصيدة العمودية، وإن لَم تَحتل فِي دِيوانه* مَكانة مُتقدّمة من حَيث الترتيبُ، فَقد مَرّ بنا أنّ عددَ القصائِد العَمُوديّة في الدّيوان لا تَتعدّى ثلاثا وثلاثِينَ قَصيدَة(33)، فِيهَا ثَمَان مَقطُوعَات، وَقَد احتَلت خمسين صفحة من الدِّيوان، لَكن هَذا لا يُعطينا انطباعا سَلبيّا كونه لَا يجيد القصيدة العمُوديّة مَثلا، صَحيح أَنّه مُوازنة بالأزجال والموشّحات فِي دِيوانه، نَجد أنّ عدد القَصائد العمودية قَليل، ما يَدلّ عَلى عُلوّ كَعبِه فِي الأزجَال والموشّحات، مَع تمكّنه أيضا منَ القصيدة العمودية، حَيث نَجد للشّشتَري قَصائد يحاكي فيها كِبار الشّعرَاء عَلى مختلَف عصورِ الشّعرِ الزّاهية، فَهو إذَن:« من الشّعراء الأندَلسيّين، الذِين اسْتَقوا من التّراث القَديم السّابق على عَصره، واسْتَفاد فِي تَكوينه الشّعري من الشّعَراء الجَاهليّين، والأمويّين، والعبّاسيّين، كما استَفاد من النّهضة الشّعريّة فِي بِلاد الأندلس »[3].

---

[1]) الشكعة، مصطفى: المغرب والأندلس، آفاق إسلاميّة وحضارة إنسانيّة ومباحث أدبيّة، دارالكتاب المصري، القاهرة، ط/1، 1987، ص83،84

[2]) نفسُه: ص84.

[3]) الإدريسي، محمد العدلونِي- أبو الفُيوض سعيد، ديوان أبي الحسن الشّشتري، ص27.

*في الديوان الذي حققه العدلوني الأدريسي و سعيد ابو الفيوض أوردا 31قصيدة تقليدية، في 57صفحة

فالشّعر الأندَلسِي الذي عرف نُقلة عملاقة، وتطوّرا وتجديدا فِي شَتّى أَغراضه و:« لَم يَعد مَقصُورا عَلى ذَلِك الاتّجاه المُحافِظ الذِي عَرفه من قَبل، وَإنّما قَد اتّسع لبَعض الاتّجاهات الجديدة التي وفد بَعضها من المشرق وانبَثق بَعضها الآخرُ من الأندلس، لذلك يلاحَظ أنّ الاتّجاه المُحافِظ المَعروف مِن قَبل، قد اتّسعت مَيادينه، فَعالَج ما قَد جَدّ فِي حَياة الأندَلسيّين تَبعا لِظروفهم السّياسيّة، والاجتماعيَّة التِي أَحَاطَتْ بِهم في تلك الفترة، وقد كانت نتيجة ذلك كلّه نموّا للشّعر وازدهارا له »[1].كلّ ذلك سَاعد الشّششتري ليستهلّ تَجربَته الشّعريّة:« بطريقة القصيدة العربِيّة العمودية، واقتدى بالشّعر الخمري الأموي والعبّاسِين للتّعبير عن آرائه ومواجده وأذواقه الصّوفيّة، لذلك تلمح في شعره آثَار الشّعر الخَمرِي، لكبار شعرائه، مِن أمثَال "الأخطَل، وأبِي نَوّاس"، وكَذَلك الشّأن بالنّسبَة للغزل الأموِي العَفِيف »[2].

أَمّا الاتّجاه المحَافِظ فِي الأندلس فَقد مَثّله كبار الشّعراء، من أمثَال:"ابن عبد ربّه، وابن هَانِىء، وابن زَيدون، والمعتَمد بن عَبّاد، وابن خَفَاجَة، وابن سَهل" وغيرهم، وقد كَانت لأبِي الحَسن الشُّشتَرِي:« قُدرة كبيرة على نظم القصيدة العمودية، ووظّف لذلك، أَهمّ بحور الشّعر العربِي، سواء بالأوزَان الخفيفة، أَو بالاعتماد على البحورِ ذَات النّفس الطّويل، كالبَحر الكامِل، والطّويل، والبسيط»[3]

تَمّيّزت القصيدة العَموديّة عند الشّشتري بِالبساطة فِي أسلوبها، ورقّة فِي معانيها، وتلك البساطة عَائدة فِي أغلَب الظّنّ، إلى إكثاره من نَظم الزّجل الذِي يَعتمد عَلى لغة بَسيطة، هي لغة العوامّ، أي اللّسان الدّارِج، حَتّى يتمكّن من إيصال أفكَاره الصّوفِيّة، والموشّح الذِي مِن خَصائِصه انتقاء الأَلفاظ العذبَة البسيطة، والأسلوب الجَميل الخَفيف والرَّشيق لأنّه يغنّى، إذا تلك البَساطة في القَصيدة العَموديّة راجِع لهذه الأسبَاب. ولَا نُنكر فِي هذَا المقَام ضُعف بَعض قَصائده –كأيّ شاعر– يرتقي بنظمه إلَى أعلى درجات الإبدَاع، وَيَسِفّ أحيانا أخرى إلى دَرَجة الابتِذال، وَيَنتقد "ابن الخطيب" تلكَ البَساطة

[1] هيكل، أحمد: الأدب الأندلسي، من الفتح إلى سقوط الخلافة، دار المعارف، ط/12، 1997، ص127.
[2] الإدريسي، محمد العدلوني- أبو الفُيوض سعيد، ديوان أبي الحسن الشّشتري، ص27.
[3] نفسهُ: ص27.

المَوجودة فِي شعره، فِي معرض حديثه عن (نونيّة الشّشتري الشّهيرَة) حيث قال:بأنّها من بَاب اللّسَان خاملة، أي أنّها لا تَخلو من ضُعْف، وَشُذُود من حَيث لُغتها وأسلوبها الأدبِي[1].

وَمَع إجادَة الشّششترِي وتَمكّنه مِن القصيدة العَموديّة، إلّا أنَّه لم يَبق رَهينها، بل سعى إلى تَطوير الخطاب الشّعري الصّوفِي من خِلال النَّص العَمُودي، بَل تَجوزها من خلال كسره لِذلك النّظام، وَقد تَمَيَّزَت القصيدة الخَليليّة الصّوفيّة عند الشّشتري، عَلى مُستوى الوزن مِن خلال استخدامه لأشهَر بحورِ الشّعر العربِي وأكثرها توظيفا، وَممّا يتناسب منها مَع عَواطفه، وتجربته ويعبّر بصدق عَن مضمُون النَّص العَام، كَبَحر الطّويلِ والرَّمل والبَسِيط، والكَامِلِ، وغيرها وهي حوالِي عشرة بحور، وهذا التنوّع فِي الإيقاع الخارجي دلِيل على تَقلّب الجو النّفسي للشّاعر، كما تَميّز فِي صُوره الاستعارِيّة وتشبيهاته، وَكم الرّموز التِي وظّفها، وأساليب الحَذف والتّقديم والتّأخير وغيرها مِن الظّواهِر البَلاغيّة التِي حَفلت بِها القَصِيدة العموديّة الصّوفِيّة عند الشّشتري، فجاء شِعره العمودِي:« توليدا عقليّا ينصبّ فِي لوحات فَنّيّة، تَنسِجها أصابع مَاهِرَة، لِتقفزَ بالصّنعة دَرَجات كبيرَة تَختفي فِيها قَسَمَاتُ الذّاتِ الشَّاعرة المتَميّزة »[2].

ولعل من أَهَمّ المَوضوعات التِي أثَارَها الشّشتِرِي فِي القَصِيدةِ العَمُودِيّة، هُمَا الحب والغَزل، ومَوضوع الغَزَل عَالجَه فِي مُعظم مَقطوعاته، ويُقسّم (سليمَان العطّار):« شعره فِي الغَزل أوّلا: إلَى شعر غزلِيّ لَا نَلمَح فِيه التّصوّف(...) وبالتّالِي فالتّفسِيرُ الصّوفِي لِهذا الشعر، يَأتِي من فَهمنا أَنّ الشّاعر مُتصوّف، وَأنّ محبوبه هو الله، وثَانِيا: إلَى شِعْر نَلمح فِيه المحبُوبَ الإلهَيّ مِن أَوّلِ وَهلَة »[3].ويُمكن أن نمثّل لِلنَّوع الأوَّل بمَقطَع من قَصِيدة يَقول فِيها:

يَاحَاضِــــــــرًا فِي فُــــــــؤَادِي بِـــــالفِكْرِ فِـــيكُم أَطِيــــب

إنْ لَمْ يَـــــزُرْ شَــــخْصُ عَيــــنِي فالقَلْـــبُ عِنـــدِي يَنــوب

مَاغِبْـــــتُ لَكِــــنَّ جِسْــــمِي مِــــنَ النُّحُــــولِ يَّـــذُوب

[1]) يُنظر، ابن الخطيب، لسان الدّين: روضة التّعريف بالحب الشّريف، تح/عبد القادر أحمد عطا، دار الفكر العربي، دط، دت، ص509.

[2]) قاسم، عدنان حسين: التصوير الشّعري، رؤية نقديّة لبلاغَتِنا العربيّة، الدار العربيّة للنّشر والتوزيع، دط، دت، ص15.

[3]) العطّار، سُليمَان: الخيال والشّعر في تصوّف الأندلس، دار المعارف، ط/1، 1981، ص322.

فَلَـــــمْ يَجِـــــدْنِي عَـــــذُولٌ   وَلَا رَآنِي رَقِيـــــــــب

وَلَــــو دَرَى الــــدَّهْرُ عَـــــنِّي   جَـــــاءَتْ إِلَيَّ شَـــــعُوب

لَمْ يَبْـــــقَ غَيْـــــرُ غَـــــرَامٍ   فَسَـــــلْهُ عَـــــنِّي يُجِيــــب[1]

يَرَى "العطَّار" أَنَّ هَذا النّصّ مَنحُول إلِى غيرِه، لأنّنا لَانَلمس فِيها رُوح الصّوفِي، وَيَرى غَيره أَنَّها من شِعر الشُّشْتَرِي، والقَصِيدة تَقليديَّة بِشكل لَافت، تَنَاول فِيها الشّاعِر أَفكارًا مَكرُورَة، ويشِير النّصّ فِي مَعناه العَامّ إلى عِشقِ الشّاعِر لِلوُجُود المطلق، وَأَثره علَى وُجُوده المادّي وَالفكرِي، ومن أَمثِلة النّوع الثَّانِي قَوله:

أَيُّهَـــــا اللَّائِـــــمُ رِفْقًـــــا   بالـــــذِي قَـــــدْ ذَابَ عِشْـــــقًا

لَا يَـــــرُدُّ العُتَـــــبُ صَـــــبا   بَـــــلْ يَزِيـــــدُ الصِّـــــبَّ شَـــــوقًا

إِنَّ فِي أُذْنَيْـــــــــهِ وَقْـــــــرًا   فاتَّئِـــــــدْ لِـــــــئَلَّا تَشْـــــــقَى

حُبُّنَـــــا لِلشَـــــيءِ يُعْمِـــــي   وَيُصُـــــمُّ، قُلْـــــتُ حَقَّـــــا

كُلَّمَـــــا قَـــــدْ حَـــــلَّ غَرْبًـــــا   فَفُـــــؤَادِي حَـــــلَّ شَـــــرْقًا

لَا تَـــــرَى الهَـــــوَى نُـــــزُولًا   فِيـــــهِ اللَّبِيـــــبُ يَرْقَـــــى

كَـــــمْ تُحَـــــاكِي يَـــــا قُلَيْـــــبِ   لِبُرَيْـــــقِ الغُـــــورِ خَفْقًـــــا

كُـــــلُّ مَـــــا فِي الحُـــــبِّ عَـــــذْبٌ   مِـــــنْ عَـــــذَابٍ فِيـــــهِ يَلْقَـــــى

فَالفَنَـــــا فِيـــــهِ حَيَـــــاةٌ   فَـــــافْنَ إِنْ أَرَدْتَ تَبْقَـــــى[2]

يشِير النّص إلِىَ مفهوم الفناء، والذّوبان والغَيبة عن الأشياء حيث:« نرى عَنَاصِر الحُبّ عنده تتكرّر، مِن ذَوبان، وَعَذول، مَع رَقِيب هما هنا اللّائِم، وفؤاد يَحضر فِيه الحَبِيب، أَو يَشرق إذا ذَاب العَاشق أو حَلّ غَربا، واختَفى مِن النّحُولِ »[3].

[1]) الششتري، أبو الحسن ، الديوان: ص31.

[2]) نفسه: ص55.

[3]) العطّار، سليمان:الخيال والشعر في تصوف الأندلس، ص323.

كما أَثار الشُّشْتَرِي في قصَائِده العمودية، قَضايا فَلسفيّة صُوفِيّة أخرى تأثر بها كغيرها من تلك الفلسفات الأجنبية التي دخلت على التصوف الإسلامي، كَودة الوُجود، الحبّ الإلَهي، شعر الخمرة، وغيرها ...

2.1- تعريف الموشّح:

1.2.1-لغةً:

لا تختلف معاجم اللغة العربيّة في تعريف مصطلح موشّح، ففي مادّة (و.ش.ح) في لسان العرب، وِشَاحٌ تعني: :« خيطَانِ يُنْظم فيهما اللُّؤلؤ والجَوهَرُ، يُخَالَف بينهما، ويُعطَف أحدُهما على الآخرِ»[1] فالوشَاحُ ممّا تتزين به المرأة وتتجمّل.

والوشَاحُ في (القاموس المحيط) في "فصل الوأو " نجد أنّ: الوُشَاحُ أو الوِشَاح:« بالضّم والكسر:كِرسَانٌ من لُؤلُؤ وجَوهر منظومان يُخَالَفُ بينهما، معطوف أحدُهما على الآخر، وأديم عريضٌ يُرصّعُ بالجوهر تشدُّه المرأة بين عاتِقَيْها وكَشحَيْها»[2].فالوشاح في التعريفين السابقين، هو ما تتّشح به المرأة للزينة محلّى باللؤلؤ والجوهر المنتظم والمخَالفُ بينه، المعطوف أحدهما على الآخر، وهذه الصفة الأخير هي التي تتوفر في الموشّح(الانتظام والمخالفة والعطف) فمن الوشاح اشتُقّ اسم هذا اللون من النّظم، قال"المُحبّي":«سُمّي موشحا لأنَّ خرجاتِه وأغصَانَه كالوشاح»[3]كما أنّ هذا الفهم أيضا :« متّصلٌ بالمراوحة في الموشّح بين ما سُمّي الأقفال والأغصان(...)إذ الموشّح يعني "المُعلَّمْ" بلونٍ أو خطّ يُخالف سائر لونه، أو الثّوب حين تكون فيه توشية أو زخرفةٌ، هذا هو الأشبه لنشأة هذه التّسمية، فقد تصوّر الأندلسيون هذا النّوع من النّظم كرقعة الثّوب وفيه خطوط(أو سمِّها أغصانا) تنتظِمُه أفقيّا أوعموديًا، فالأصل فيه وحداتٌ كبيرةٌ هي الأشطار، وقد جُزّئتْ أجزاءَ صغيرة، فأصبحتْ أشطارا أصغر من أشطار القصيدة، فهي قد تولّدت وتتابعتْ تَتَابُع النّقش»[4]وهذا التعريف –حسب اعتقادي- قريب من أصل التسمية، ويرى آخر أن

[1]) أبو الفضل جمال الدّين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، مج...؟دار صادر، دط، دت، مادة(و.ش.ح) ص:....

[2]) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تح/محمد نعيم العرق سوسي، مؤسّسة الرسالة، ط2005/8ص246.

[3]) المُحبّي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، ج1، دط، دت، ص108.

[4]) إحسان عبّاس، تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، دار الشروق، عمان، ط1997/1، ص:176.

المُوشّح :«اسم مفعول يدل على أنّ النّاظم قد وضع منظومته على شكل الوشاح، و هو أيضا اسم مكان و هو الجزء من الجسم الذي يلتصق به الوشاح»[1]وغيرها من التعريفات التي لم تخرج عن المعنى نفسه تقريبا.

2.2.1-اصطلاحًا:

أما الموشّح في الاصطلاح، فيعرّفه "ابن سناء الملك" بقوله هو ::« كلامٌ منظومٌ على وزنٍ مخصوصٍ، و هو يتألف في الأكثر من ستة أقفال وخمسة أبياتٍ، ويُقالُ له التّامُ، وفي الأقل من خمسة أقفال وخمسة أبيات يُقالُ له الأقرع، فالتّامُ ما ابتُدئَ فيه بالأقفال، والأقرعُ ما ابتُدئَ فيه بالأبياتِ»[2].

ويرى "ابن خلدون" في معرض حديثه عن أهل الأندلس وكيفيّة نظمهم للموشّح، يقول:«بأنّهم ينظمونه أسماطا أسماطا، وأغصاناً أغصانا، يُكثرون منها ومن أعاريضها المختلفة، ويُسمّون المتعدّد منها بيتًا واحداً، ويلتزمون عدد قوافي تلك الأغصان، وأوزانها متتاليا فيما بعد إلى آخر قطعة، وأكثر ما ينتهي عندهم إلى سبعة أبيات ويشتَمِل كلُ بيت على أغصان عددها بحسب الأغراض والمذاهب وينسبون فيها ويمدحون كما يُفعلُ في القصائد»[3].

ويقدم سليمان العطار تعريفا شاملا، هو بمثابة شرح للتعريفين السابقين حيث يرى أنّ:« الموشّح قصيدة شعريّةٌ غنائيّة مقطوعيّة؛ أي تتشكّل من مقطوعات مُستقلّة تتوالى واحدة وراءَ الأخرى رأسيّا، من أو ل القصيدة إلى آخرها، وكلُّ مقطوعة تتشكل من قسمين يختلفان في نظام القوافي، وقد يختلفان في الوزن أيضا، فالمقطوعةُ الواحدةُ بها نظامان للقوافي داخلَ كُلِّ قسمٍ، وقد يتّحدُ القسمان في البحر العروضي، وقدْ يسْتقِلُّ كلُّ قسمٍ منها ببحرٍ»[4].

ويرى "صمويل ستيرن*SAMUEL-STERN*"أنّ الموشّح هو :« التنويع المُنتظم بين عنصرين، أبيات تختلِفُ قوافيها، وأخرى مُتّفقة القافية»[5]ويضيف "مصطفى عوض الكريم"، بأنّ الموشّح:«لون من ألوان

[1]) مصطفى عوض الكريم، فن التوشيح، دار الثقافة، بيروت، ط1959/1، ص:18.
[2]) السعيد أبو القاسم هبة الله بن جعفر بن سناء الملك، دار الطّراز في عمل الموشّحات، تح/جودت الركابي، دار الفكر، دمشق، ط1980/3:ص32
[3]) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تح/عبد السلام الشّدادي، دط، دت، ص:317.
[4]) سليمان العطّار، دراسة في نشأة الموشحات الأندلسيّة، دار الثقافة، الفجّالــة، دط، دت، ص14.
[5]) صمويل.م.ستيرن، الموشّح الأندلسي، تر/عبد الحميد شيحة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1996/2، ص:26.

النّظم بالتزامه قواعد معيّنة من حيثُ التّقفيةُ، وبخروجه أحيانا على الأعاريض الخليليّة، وبِخُلُوّه أحيانا أخرى من الوزن الشّعري، وباستعماله اللّغة الدّارجة والعجميّة في بعض أجزائه، وباتّصاله الوثيق بالغناء»[1].

فالملاحَظُ من خلال التعريفات الاصطلاحيّة السابقة أن معظمها ينبني على شكل الموشّح، ولعل من أبرز ما يميّز الموشّح بعد الخصائص الشكلية في طريقة بنائه، أنّه يختلف في نظمه عن القصيدة الخليليّة، فهو قد يخرجُ عن أعاريض الخليل، كما يستخدم اللغة الدارجة أو الأعجمية في بعض أجزائه، لذلك يُفرّق كثيرٌ من الدّارسين بين الموشّح والقصيدة الخليليّة، وقد ذهب إلى ذلك "المُحبّي"بقوله :« لا ريبَ في كونها خارجة من الشّعر لأنّه يُطلقُ على أبيات كلٍّ من القصيد والرّجز والقريض، ويختصّ بما قابل الرّجز، وإنّما هي داخلة في النّظم»[2] كما أنّ الموشّح يُخالف الشّعر في أبرز خصائصه و هو الوزن، فهو –أي الموشّح– تارةً :« يُخالِفُه بكثرة أوزانِه، وتارةً يوافقُ أوزان الشّعر، وتارة يُخالفه»[3]كما أنّ هذا التفريق يمكن أن يتّضحُ من التّسمية، فالموشّح:« قيلَ لناظمه وشّاحٌ ولم يُقل له شاعِرٌ، كما قيل لصاحبِ الزجل زجّالٌ، وقِيل لصاحب الرّجَزِ راجِزٌ، وهذا يدلُّ على أنّهم فرّقوا بين الشّعر في صورته العمودية والموشّح»[4].من هنا لا يَصحّ أن نُطلقَ على هذا النّوع من النّظم اسم الشّعر أو القصيدة، لأنّه يختلف عن الشّعر في كثيرٍ من خصائصه، ولا يصحّ معه سوى لفظُ موشّح.

3.1- **بنية الموشح**:

بعيدا عن الاختلافات الاصطلاحيّة التي وقع فيها دارسو الموشّح في تسمية أجزائه، فإنّ الاتفاق حاصلٌ حول شكل الموشح العام.

نُذَكِّرُ هنا بتعريف "ابن سناء الملك"السابق، متحدّثا عن للموشح، لنستظهر بعد ذلك مكوّناته، يقول:«الموشّح كلامٌ منظومٌ على وزنٍ مخصوصٍ، و هو يتألّفُ في الأكثرِ من ستّةِ أقفال وخمسةِ أبياتٍ

[1]) عوض الكريم، مصطفى: فن التوشيح، ص17.
[2]) المُحبّي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، ص:108.
[3]) نفسه: ص:108.
[4]) عبد الله محمد أحمد أحمد عبد الرحمن، الموشّحات الأندلسيّة دراسة فنّيّة عروضية، مجلة الجامعة الإسلاميّة للبحوث الإنسانيّة، مج/21ع1، يناير2013ص:312.

ويُقال له التّامُ، وفي الأقل من خمسَةِ أقفالٍ وخمسةِ أبياتٍ ويُقالُ له الأقرع، فالتّامُ ما ابتُدئ فيه بالأقفال، والأقرع ما ابتُدئ فيه بالأبيات»[1].فنحن –حسب هذا التّعريف– أمام شكلينِ من الموشّح، الأول يُقال له(التّام)، والثّاني يُسمّى (الأقرع) ولا يوجد غيرُهما، والاختلافُ البيّنُ من موشّح إلى آخر، يكمُن في (الأقفال) و(الأبيات) من حيثُ عددُها فالتّامُّ ما ابتُدئ فيه بالأقفال، والأقرع ما ابتدئ فيه بالأبيات– كما مرّ بنا– فتتوالى الموشّحة مراوحةً بين (قفلٍ وبيت)=(موشح تام)، أو بين(بيت وقُفل)=(موشّح أقرع).

وهكذا يحدّد ابن سناء الملك –كما أشرنا– عدد المقطوعات في الموشحة بخمس مُقطوعات على الأقل، وست على الأكثر، لكن هناك من يرى أنّ هذا التحديد غيرُ دقيق و:«لا ينطَبِقُ على كلِّ الموشّحات الأندلسيّة والمَشْرِقيّة، بل لا ينطبقُ على كلّ الموشّحات التي اختارها المُصنِّف في كتابه(دار الطّراز)، وإنّما ذلك على الأغلبِ ممَّا جَمَعَهُ لِيُدعّمَ بهِ رأيَهُ»[2]. حيث توجد في كتاب(عقود اللآلئ)مثلا، موشّحات تزيد وتقل عمّا حدّده "ابن سناء الملك"، كما وُجدت موشّحات تتكوّن من:«سبْعِ مقطوعات، وهناك موشّحات من ثمان مقطوعات، وربّما من أكثر، ولا سيّما في المراحِلِ المُتأخّرَة من تاريخِ التّوشيح، وإذا عرفنا أن الموشّحة ترتبط بنظامٍ مُعيّنٍ من الغناء هو (غناء النوبة) فلا حدود في الواقع لامتِداد عددِ مقطوعات الموشّحةِ، وأحيانا لا حاجةَ لأكثر من مقطوعة، يقومُ المُغنّون بتكراها بمُجرّد الانتهاء من غنائها لساعات وساعات»[3] .وقد أورد"المقّري" في كتابه (نفح الطّيب) موشّحاتٍ"لابن زمرك" يصل عدد المقطوعات في بعضها إلى تسع مقطوعات.[4]

يذهب "سليمان العطّار"في تخمينه لأصل تسمية الموشّح الأقرع بهذه التّسمية، لكونه صعبا في غنائه، ويُقدّم احتمالين اثنين لأصل هذه التّسمية، الأول:«الضرورة الموسيقيّة والغنائيّة، إذا ينبغي أن يحل محل تكرار المطلع كلازمة، قرعٌ شديدٌ على الطّبل، أو على الأو تار ليصل اللحن إلى قمّة حدّته، أي

[1]) ابن سناء الملك: دار الطّراز في عمل الموشّحات، ص32.
[2]) محمد عطا، أحمد: دراسات في فنّي الموشّحات والأزجال، ص07.
[3]) العطّار، سليمان: دراسة في نشأة الموشّحات الأندلسيّة، ص20.
[4]) ينظر، المرجع نفسه:هامش ص20.

باستعمال "الوتر الخامس"للعود، أو الدّق أو الضرب المناسب على آلة أخرى»[1] فصعوبةُ غناء الموشح الأقرع ناجِمةٌ من عدَمِ وُجود القُفل الأول(المطلع) فتتساوى في هذه الحال الأقفال والأبيات، فيُستعاضُ عن ذلك القُفل المحذوفِ موسيقيا، بالقرع الشّديد على الطّبلِ، أو بالشّد على وتر العود الخامس حتى يستوي اللّحن.

أمّا الاحتمال الثاني، فيرى"العطّار":«أن المَطلع هو زينةُ الموشّح وعمودُه الفقري، حيث إنّ تكرارهُ يُحافظُ على وِحدَة النَّغم، وانضِبَاطِ الإيقاعِ، فهو على رأسِ المُوشّحِ، مثل الشّعْر على رأسِ الإنسَانِ، وخلو الرّأس منه يجعلُ صاحِبَه أقرع»[2].

والملاحَظُ –حسب الدّراسات- أنّ:« نسبةَ الموشحات التّامّة، أكثرُ من نسبة الموشّحات القرْعَاء في ورودها»[3]

يُقدّم ابن سناء الملك كمثال للموشح التام والأقرع، موشّحتين "للأعمى التّطيلي"، وهما من أشهر موشحاته وردتا في عدت مصادر، ذلك ليوضّح الفرق بينهما.يقول الأعمى التطيلي:

ضاحِــكٌ عَنْ جُمَـــانٍ سّـــافِرٌ عَـنْ بَـــدْرِ
ضَاقَ عَـنْهُ الزَّمَـــــانُ وحَـوَاهُ صَــــــدْرِ } قُفل(1)=(مطلع)

آه مِمَّـا أجِــدْ شَفَّني مَا أجِدْ
قَـامَ بِي وَقَعَدْ بَاطِشٌ مُتّئِــد } بيت(1)=(دور)
كُلَّمَا قُلْتُ قَدْ قَال لِي أيْنَ قَدْ

وَانْثَــنى خَـوْطُ بــــان ذَا مِهَــــزٍّ* نَضِـــــر
عَــــابَثَـــتْهُ* يـــــدَان للصَّبَــــــا والقَطــر } قُفل(2)=

---

[1]) نفسه: ص21.
[2]) العطار، سليمان: دراسة في نشأة الموشّحات الأندلسيّة : ص22/21.
*عابثته: لاعبته
*مِهَزّ:في معجم المعاني الجامع هو سرير الطفل الذي يتحرك، والمقصود هنا هو حركة وانثناءات الخصر أثناء المشي.
*كَرَعَ: بمعنى مدّ عنقه نحوه وتناوله بفمه مباشرة من موضعه من غير أن يشرب بكفّيْه ولا بإناء، والكَرْعُ: المكان أو موضع الشُرب.
[3]) محمد عطا، أحمد: ديوان الموشّحات الفاطميّة والأيّوبية، د ط، مكتبة الآداب، القاهرة، 2001ص08.

لَيْس لي منك بُد خذْ فُؤَادِي عن يَد
لَمْ تَـدعْ لي جَلَـدْ غَيْـــــرَ أنَّي أجْهَدْ = } بيت(2)
مُكرعٌ عن شَهـدْ واشْتِيـــاقِي يشْهَدْ
مالِبِنتِ الـــــدِّنَـــان ولِـــــذَلك الثَّـــغـــر
أَيْنَ مُحْــــيا الزَّمَـــان مِنْ حُمَيّـــــا الخمـــر = } قُفل(3)
بِي هو ى مُضمَرُ لَيْتَ جُهدِي وفقه
كُلّمـا يظْهَـــرُ ففُـــؤادِي أفقـــه = } بيت(3)
ذَلكَ المنـــظَرُ لا يُـــدأو ي عِشْقه
بِأبي كَيْفَ كَـــــان فَلَــــــــــكي دَري
راقَ حـــتَّى اسْتَبَـــان عُـــــذْرُهُ وعُـــذْري = } قُفل(4)
هَل إليـــكَ سَبيل أو إلـى أنْ أيسا
ذبْتُ إلَّا قليـــــل غيـرَه أو تقـسا = } بيت(4)
مَا عَسَى أَنْ أقول سَاءَ ظَنّي بعَسَى
وانقَضــى كُلُّ شَـــان وَأنَــــــا أَشْتَــــري
خَـالِعًـــا مِنْ عِنَـــان جَـــــزَعِيْ أو صَـــبْري = } قُفل(5)
ما على مَنْ يَلُــوم لَوتَبَاهَى عَنِّي
هَلْ سِوَى حُبُّ رِيْم دِيْنُـــهُ التَّجَـني = } بيت(5)
أَنَـا فِيْـــهِ أَهِـيْم و هو بِيْ يغُـــنّي
قَـــدْ رَأيْتُك عَيَـــــان لَيْس عَلَيْـك سَتَـــدري
سَيَطُـــولُ الـزَّمَـــــان وَسَتَنْسَـــى ذِكْـــرِي[1] } قُفل(6)(خرجة)

[1]) ابن الخطيب، لسان الدّين:جيشُ التّوشيح، تح/هلال ناجي، مطبعة المنار، دط، دت تونس ص16.

فالملاحظ على هذا الموشّح أنّه يتكوّن من ستةِ أقفالٍ، وخمسة أبياتٍ، فهو موشّحٌ(تامٌّ)، أمّا مثال الأقرع) فقولُ "الأعْمَى التّطيلي" أيضا:

سَطْـــوَةُ الحَـــبِيْب   أحلَى مِنْ جَنَى النَحل
وعـلى الكَئِيْب اللَّبِيْب   أَنْ يَخضَـــــع لِلــذُل   =}بيت(دور)(1)
أَنَـا فِي حُـــــرُوب   مِنَ الحِـــدَقِ النَّجْــل

لِيْـسَ لِــــي يَـــــدان   بِـــأَحْــــوَرَ فَتَّـــان
مَـــنْ رَأَى جُفُـــونَـــه   فقَـدْ أَفْسَـدْتُ دِيْنَـــه   =}قُفل(1)

يبْتَــغِي التَّــجني   لمثلِك فِي الأنـــس
لَـوقَبِلْتَ مِنّــي   لَتِهتُ على الشَّمس   =}بيت(2)
يَـا مُــنى التَمَنّي   هَلُـمَّ إلَـى الأنـــس

أَنْتَ مَهْــرَجَــــانِي   وَخَـــدُّكَ بُسْتَـــانِي
خَــــط يَاسَمِيْـــــنه   إنَّ النَّـــاس يَجْنُــونَه   =}قُفل(2)

خَـلِّ كُلَّ مِيْن   أَتَى الحــقُّ مُنْقادا   =}بيت(3)
مَنْ رأَى بعين   فِي ذَا الخَلْقِ مَنْ سَادَا
كَأَبِي الحُسَيْن   ويَفْدِيه أنْ جـــادا

كُـــــلُّ ذِي امْتِنَــــان   لَا بَلْ لُّ هَتَّـــــان
رامَ أَنْ يكُــــــــونه   جوادٌ فانْثَــنى دُونَــــه   =}قُفل(3)

خَــطّ الـوزير   بِخُطّة ايْثَـــار
فانْتَهى السُّرور   إِلَى غَيْرِ مِقْدَارْ   =}بيت(4)
رُدَّت الأُمُــور   إِلَى أَسَـدٍ ضَار

تَـــابَتِ الجِنَــــان   صَفُـوح عَـنِ الجَـــان
قَـــدْ حَمَـــى عَرِيْــنه   بِالــزُّرقِ المَسْنُـونـه   =}قُفل(4)

أظْـهَر المقَـــام في الغُربَة حِرْمَانا

فَـــــأَنَا أَلَام إِسْرَارًا وإِعْـــلانا ={بيت(5)

قُلتُ والكَلَام يُصَرِّحُ أحيَـــانًا

فُـــزْتُ بالأَمَـــــانِـــي لَوكَـــان مِنْ إِخْـــوَانِي

صَـــــاحِبُ المَـــدِيْنَـــة أَعْلَـــى اللَّهُ تَمْكِيْـــــنَه[1] ={قُفل(5)(خرجة)

نلاحظ في هذا الموشّح الأقرع، الذي ابتُدئ فيه بالبيت، قد تساوت فيه الأبيات والأقفال، (خمسة أقفال وخمسة أبيات).

ولقد أشرنا في بداية حديثنا عن هذه المسألة، أن الاختلافَ حاصلٌ في العناصر التي تكوّنُ الموشّح (القفل، البيت، الخرجة...إلخ)فقد وردت في عدة مصادر قديمة وحديثة، بأسماء أخرى مُختلفة، وسنحاول أثناء تعريفنا لهذه العناصر التي يتركب منها الموشّح، الانطلاق من الاصطلاحات التي وضعها"ابن سناء الملك" في مُصنّفه(دار الطراز)، فهو:« أوَّل من قنّن أُصولَ هذا الفن، ووضَعَ له القواعِد والأصول»[2] ثم نقابل تلك المصطلحات بغيرها مما ورد في المصادر القديمة والحديثة، لنعرف الاختلاف، مُحَاولِينَ في ذلك الاقتراب من التسمية القريبة لكل عنصر من العناصر التي يتركب منها الموشح.

فالاختلافات حاصلة في جميع عناصر الموشح تقريبا، ماعدا (الخرجة) هي التي وقع عليها الإجماع بين جمهور الدارسين للموشح.

يتحدث "مصطفى عوض الكريم" عن أسباب مخالفته في تعريف بعض عناصر الموشح، لبعض المصنفين القدامى كأمثال"ابن خلدون وابن سناء الملك وغيرهما، من كونهم لم يُجمعوا:«على تَسميةِ أجزاء الموشّح، واستعملوا الاصطلاحات استعمالات فضفاضة»[3] ويشير مثلا إلى ما ذكره "ابن خلدون"في (المقدّمة)لعناصر الموشّح وأجزائه، أنّ كلامه جاء بصورة مُبهمة غامضة، تحتاج إلى كثير من الشرح

[1]) ابن الخطيب، لسان الدّين:جيشُ التّوشيح:ص28/27.

[2]) محمد عطا، أحمد:دراسات في فنّي الموشّحات والأزجال، ص8.

[3]) عوض الكريم، مصطفى:فن التوشيح، ص32.

والتّوضيح، ولا بأس أن نعيد ما جاء في المقدمة حول هذه النقطة حيث قال "ابن خلدون" أن أهل الأندلس ينْظمون الموشّحات:«أسماطاً أسماطًا وأغصانًا أغصَانًا، ويُكثرون منها ومن أعاريضها المختلفة»[1].

يُفهمُ من ظاهر هذا التعريف_حسب رأي أحد الباحثين_«أنّ في الموشّح نوعين من التّسمية هما الأسماط والأغصان، ويريد بهما الأقفال والأبيات، بدليل قوله"إنّهم يُكثرون منها"أي من الأغصان(...) ويَظهَرُ من قوله أيضا أنّ الأغصان هي الأجزاء التي تؤلّف البيت، بدليل قوله"ويشتمل كل بيت على أغصان"، فالأسماط إذا هي الأقفال، والأغصان هي أجزاء الأبيات»[2] ومع ذلك يبقى هذا الشرح يشوبه شيءٌ من الغموض، على اعتبار أنّ هناك من الباحثين من يرى خلاف ذلك. ولم يتوقّف الأمر عند "ابن خلدون" فقط، بل نجد "الإبشيهي"في كتابه(المُستطرف من كل فنٍّ مُستظرف) يذكر لنا مُصطلحا آخر هو "الدّور"، ويأتي مُقابل "البيت"[3] :«وقد انتشر استعمال لفظة الأدوار في العصور المتأخّرة، في كثيرٍ من الأغاني والأزجال، بمعنى أنّ الدّور أصبح وحدةً فنّيّةً قائمةً بذاتها»[4].ويُضيفُ "ستيرن *SAMUEL MIKLOS STERN* "قائلا :«وفي عصور لاحقةٍ كان المصطلحُ المُستخدمُ عامّة هو "الدّور"، كما في المختارات المغربيّة مثلا التي انتشرت باسم"العذارى المائسات" وفي سفينة الملك"لشهاب الدّين"، وهي مختارات تُمثّل التقاليد المشرقية»[5].

كما وردت بعض مصطلحات الموشّح في كتاب (الذخيرة)"لابن بسام، ولكنّها أيضا، جاءت غامضةً دون شرح أو توضيح لمعناها، يقول في معرض حديثه عن مخترع الموشّح"محمد بن محمود القبّري الضرير":«كان يضعها عل أشطارِ الأشعَار(...) يأخذ اللّفظ العامّي والعجَمي ويُسمّيه المركز، ويضع عليه الموشّحةَ، دون تضمينٍ فيها ولا أغصان»[6] .فمصطلحا التضمين والأغصان غيرُ واضحين ولا

[1]) ابن خلدون، عبد الرحمن:المقدّمة، ص317.
[2]) سلطان، جميل:الموشحات إرث الأندلس الثمين، ص31/30.
[3]) يُنظر:زكريا عناني محمد، الموشحات الأندلسيّة، ص29.
[4]) نفسه:ص29.
[5]) ستيرن، صمويل م: الموشّح الأندلسين ص28.
[6]) الشّنتريني، أبو الحسن علي بن بسّام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح/إحسان عبّاس، ج1/مج1، دط، دار الثقافة بيروت لبنان1997، ص469.

مُحدّدين، وربما كما يقول عوض الكريم:«أنّه يقصدُ بها الأدوار والقفلات ماعدا الخرجة التي يشيرُ إليها إشارةً واضحة بلفظةِ المركز»[1] .

ومن جهة أخرى نجد بعض المصطلحات التي تُكوّن الموشح غير مذكورة في مُصنّف مُهم كدار الطراز في عمل الموشّحات" فلم يرد مثلا مصطلح مطلع، ومصطلحا غصن وسمط، في حين تستعملها مصنفات قديمة أخرى كما مرّ بنا:« ويستعمل "ابن سناء الملك" بدلهما معا لفظةَ جُزء»[2].

ورد في كتاب"فوات الوفيات"مُصطلحا آخر و هو (التّضفير) أو الموشّح المُضفر، ويرى بعض الباحثين:«أن تكون هذه اللّفظة الأخيرة هي بعينها التّضمين بعد أن أصابها شيءٌ من التحوير»[3] بينما "صمويل .م ستيرن" يُرجع مُصطلح التّضفير إلى ما تعرّض له الموشّح في المرحلة الأندلسيّة:« من تطوّرٍ أكثر تعقيدا، فقد انقسم الغصن إلى جُزأين، لكل جزءٍ قافيتُه، ويبدوأنّ هذا الموشّح المُضفّر، ورد أوَّل ما ورد في ديوان ابن عربي»[4] أي أنّ الموشّح المضفّر ظهر كنتيجة لذلك التّطور الذي حصل خاصة في آخر العهد الأندلسي، فصار الغصن في الموشّح جزأين مُستقلّين بقافيتهما.

إذا نحن أمام مصطلحات كثيرة(المطلع، البيت، المذهب، القُفل، الدّور، السّمط، المركز، المضفر...إلخ مصطلحات كثيرة تناولها مؤرخوا الأدب والمشتغلون بالموشح خاصة، بطرق فيها شيءٌ من الاختلاف والتّداخل من دارسٍ إلى آخر، على مدى هذه العصور، وقد حاولوا:«أن يُجلُوا ما يُحيط بالمصطلحات القديمة من غموض، ولكنّهم قدماء ومُحدثين اتفقوا بآخر أجزاء الموشّح وهي الخرجة» عدا ذلك ظل الاختلاف والغموض قائما في توظيف تلك المصطلحات.

سأحاول_ هنا_ أن أقترب من المفهوم الأكثر دقّة وتداولا بين الباحثين، فأشير إلى أنّ الدراسة التي قدمها "مصطفى عوض الكريم"–حسب رأي– وبشاهدة كثير من الدارسين لفن الموشحات والأزجال وعلى رأسهم "شوقي ضيف" الذي قدّم لها وقال بأنها دراسة جادّة و:«بحْثٌ علميٌّ نفيس لا

[1]) عوض الكريم، مصطفى:فن التّوشيح، ص33.
[2]) السابق:ص33.
[3]) زكريا عناني، محمد:الموشّحات الأندلسية، ص28.
[4]) ستيرن، صمويل م: الموشّح الأندلسي، ص37.

أعرفُ أحدا سبق مؤلّفَه إلى كتابة ما يُماثلَه في موضوعه الطّريف»[1].ومنه رأيت أن أتّخذ هذه الدّراسة كمرتكز أنطلق منه مقابلا ما جاء فيها من تعاريف، بما ورد في كتاب "دار الطراز"حتى نتبين الفرق بينهما.

1.3.1- القفل:

إن أوّل ما يقابلنا من أجزاء الموشح التام (القفل)، فقد اتفقت تسمية بعضُ الباحثين على مصطلح (المطلع أو المذهب)، واختلف البعض الآخر في تسميته، فقد:«سمّاه "حفني ناصف"(اللازمة) و"حنا الفاخوري" سمّاه(لازمة أو سمطا)، و"مصطفى عوض الكريم" سمّاه (المطلع أو المذهب)»[2].ولعله سُمّي لازمة من باب التزام الوشاح به وتكراره بعد كل بيت، محافظا على وزنه وقافيته، أو:«لما يلتزمُ فيه من الرّوي والوزن والعدد في جميع الأقفال»[3]. وقد يكون القُفلُ نفسه بديلا قديما لمصطلح سمط.

ويذهب "مصطفى عوض الكريم" إلى تسميته(مطلع أو مذهب)يقول:«مَطلعُ الموشّح، ويُسمّى مذهبُه، هو المجموعةُ الأولى من الأقسمة، وأقلّها اثنان(...)ولا يُشترطُ أن يكون لكل موشّحٍ مطلع، فإن وُجِد سُمّي الموشّحُ تامّا، وإلّا فهو أقرعٌ، ومن البدِيهي أَنّه ليس لأيِّ موشَّحٍ إلّا مطْلَعٌ واحدٌ»[4].والأقسمة هنا هي أجزاء القفل(المطلع)، وسُمّي مطلعا لأنّه يأتي في بداية الموشح التام، تُستهل به الموشّحة، فهو (مطلع)الموشّحة كلها وليس المقطوعة فحسب، ويبدوجليا أن هذا المصطلح استُعيرَ:«من مصطلحات القصيدة العمودية، حيثُ يُطلق على البيت الأول فيها (مطلع)»[5].

كما ورد مصطلح(مطلع) في عدّة مضانٍ قديمة نذكر منها مثلا، ديوان الصوفي الكبير"ابن عربي"فهو يَستخدم هذا المصطلح في بداية كل موشّح[6].كما ورد لمصطلح (قُفل)(مطلع) مصطلحين آخرين هما(الرّأس)و(المنقال) وقد ورد ذلك في ديوان ابن عربي أيضا ولهما المعنى نفسه.

[1]) عوض الكريم، مصطفى:فن التّوشيح، ص5.
[2]) محمد عطا، أحمد:دراسات في فنّي الموشّحات والأزجال، ص9/8.
[3]) سلطان، جميل:الموشحات إرث الأندلس الثمين، ص30.
[4]) عوض الكريم، مصطفى:فن التّوشيح، ص21.
[5]) ستيرن، صمويل.م:الموشّح الأندلسي، هامش ص30.
[6]) يُنظر ابن عربي ، محي الدّين: الديوان تح/محمد قجة، دط، دت، بيروت، لبنان ص464.

أمّا "ابن سناء الملك" فيُسمّيه قُفلاً، ويُعرّف الأقفال بقوله::«هي أجزاءٌ مؤلّفهٌ، يلزِمُ أن يكونَ كُلّ قُفلٍ منها مُتّفقًا مع بقيّتها، في وزنها وقوافِيها وعددِ أجزائِهَا»[1].

مرّ بنا أنّ القُفل يتردّد في الموشّح التّام ستُّ مرّاتٍ، وفي الموشّح الأقرع خمسُ مرّات:«وأقلّ ما يتركّب القُفل من جزأيْن فصاعِدًا، إلى ثمَانية أجزاءٍ، وقد يوجد في النّادر ما قُفُلُهُ تِسْعَةُ أجزاء وعشرة أجزاءٍ»[2] وعلى الرغم من أنّ الأقفال المركبة لا تقل عن جزأين، حسب"ابن سناء الملك"إلا أنّه يُوجد قُفلٌ مُركّب من جزءٍ واحد في كتاب(عقود اللآلئ في الموشحات والأزجال) "للنواجي"في قول الشّاعر "ابن العطّار": لَمْ يَحُـــزْ عـــذلُكَ أُذني

ولربّما ذلك راجِعٌ للتطور والتجديد الذي طرأ على الموشّحة، وبخاصة في المشرق، فقد :«ظهرت صورَتُه في العصر المملوكي الثّاني وأخذت ملمَحا جديداً، وصوَرًا جديدةً، وربّما ساعدت البيئةُ على ذلك»[3]. والجزء عند"ابن سناء الملك" يُقابل(الغصن) عند "عوض الكريم"و هو عنده-أي الغصن-:«هو القَسيم الواحد من المطلع أو القفلة أو الخرجة، وأقل عدد لأغصان المطلع اثنان(...)وقد تكون أربعة(...) وهذا العدد من الأغصان هو الأكثر انتشارا عند الوشّاحين، ولكن منهم مَنْ تجاوز الحدّ حتى أغرب، وقد جاء ابن نباتة بعشرة أغصان، كما جاء ابن سناء المُلك بعشرة أغصانٍ وأحدَ عشْرَةَ غُصنًا»[4] .

تأتي الأقفال على عدّة أو جُهٍ:« والجزء من القُفلِ لا يكونُ إلّا مُفرد »[5].رأينا أنّه يمكن أن يتألف القفل من جزء واحد كما في موشحة"ابن العطار"السابقة، وقد يأتي القفل:

مُركبٌ من جزئين: كما في قول "صلاح الدّين الصّفدي"

هَلَكَ الصّبُّ المُـــعنّى هَـل لَك فِي تَلَافيه بِوعْـــدٍ مَطمَـــع[6]

نلاحظ أنّ الجزأين مُتسأو يين، مُختلفين في القافية.

المركب من جزأين غير متسأو يين، كقول "ابن حبيب":

---

1) ابن سناء الملك: دار الطراز في عمل الموشحات، ص33.

2) نفسُه:ص33.

3) محمد عطا، أحمد: دراسات في فنّي الموشّحات والأزجال، ص14.

4) عوض الكريم، مصطفى:فن التّوشيح، ص.ص27.28.29.

5) ابن سناء الملك: دار الطراز في عمل الموشحات، ص34.

6) النواجي:عقود اللآلئ في الموشحات والأزجال، ص101.

سُيُوفُ اللَّحْـظِ مِنْـهُ في الجَوارِحِ تَصُـــــول[1]

وقد يأتي عكس ذلك، فيكون الجزء الأول قصيرا، والثاني طويلا كقول "أبو عيسى بن ليون":

مَا حَالُ العمِيد بَيْنَ الهو ى وبين التّنفِيد

القُفل المُرّكب من ثلاثةِ أجزاء، كقول"العزّازي"من السريع:

يَالَيْلَةَ الوَصْلِ وكَأس العُقَـار دُونَ اسْتِتَـــار عَلّمتُمَانِي كَيْفَ خَلْعُ العِذَار[2]

نلاحظ أنّ الجُزأَيْن الأول والأخير مُتَسأو يان، بينما الجزء الثاني قصير، والأجزاء الثلاثةُ مُتّفقةً في القافية.وقد تأتي على ثلاثة أجزاء، الأول والثّاني متسأو يان والأخير قصير، كقول"أبي بكر يحي السرقسطي"(الجزار الشاعر):

جَادَ بالمُنى طَيْفُ الطّارق وَأتَى عَلَى مَوعِدٍ صادِق وَمَا جَنّبْ[3]

وقد تكون الأجزاء الثلاثةُ مُتسأو يَةً، كقوله أيضًا:

وَيْحَ المُستَهَـــام صار الجسم فيّـــا بِأيدي السِّقـام[4]

السِّقـام[4]

وقد يُخالف الوشّاح في الأجزاء الثلاثة من حيث الطول والقصر من شكل إلى آخر.

القُفل المركب من أربعة أجزاءٍ مُتسأو يةٍ، كقول الفاضل ذي الوزارتين، "أبي عيسى بن ليون":

مَا بَدَا مِنْ حَالِي قَدْ كَفَى عُذّالِـــي عَاذِلِــي لَا تُكْثِـــر فِـي الهو ى تِعْـذَالِـي[5]

كما أن الأجزاء كلها متّفقة في القافية ما عدا الجزء الثالث(تُكثر).

أو كقول "الأعمى التطيلي"الذي مرّ بنا، يتكون القفل فيها من أربعة أجزاء متساوية:

ضاحِــكٌ عَنْ جُمَـــانٍ سّـــافِرٌ عَـنْ بَـــدْرِ
ضَاقَ عَـنْهُ الزَّمَـــــانُ وحَـوَاهُ صَـــــدْرِ

[1] نفسُه:ص99.موشح رقم21.
[2] السابق:ص53.موشّح رقم1.
[3] ابن الخطيب، لسان الدين:جيش التّوشيح، ص152.موشّح رقم113.
[4] السّابق:ص147.موشح رقم108.
[5] نفسُه:ص158.موشح رقم18.

نلَاحظ أنّ الجزء الأول والثالث متّفقان في القافية الداخلية، والجزء الثاني والرابع متفقان في القافية الخارجية.وقد يأتي القفل مركبا من أربعة أجزاء، الأول والثالث قصيران، والثّاني والرّابع طويلان، كقول "مُظفّر العيلاني" من(السّريع):

كَلِّلِــــــــي يَا سُحبُ تِيْجَانَ الرُّبَى بالحِلـــيِ

وَاجْعَلــــي سِـــوَارَهَا مُنعَطَفَ الجَــــــدوَلِ[1]

وقد يأتي القُفلُ مركّبا من خمسةِ أجزاءِ كما في قول "ابن سناء الملك":

شُعاعُها بكفي يُخرِجُني عن الغَيّ وقدْ شَريتُها كيْ

توقِفُنِي في سُكْرِهِ تجذبُنِي بِعَطْفي[2]

ويأتي على أشكال متعدّدة، كما شاهدنا في الأقفال الثنائي والثلاثي والرّباعي وغيرها.

القفل المركب من ستة أجزاء، كما في قول "ابن سناء الملك"أيضا:

الرّاحُ فِي الزّجاجة أعَارَها خَـــدُّ النّديم حُمرة الـــورد

واستوهبَ نَسيمَهُ فَهَيَّجت نَشْرَ العَبِير مع شَذا النّدّ[3]

أمّا القُفل المُركّب من سبعة أجزاءٍ، فلم يورِد منه "ابن سناء الملك"نموذجا، ويُسمّى الموشّح (العروس):«و هو موشّحٌ ملحونٌ، واللّحنُ لا يجوز استعماله في شيءٍ من ألفاظِ الموشّح، إلّا في الخرجة خاصّة»[4].ونورد هنا مثالا للقفل المُركّب من سبعة أجزاء، في قول"ابن نباتة":

والدّمع فِي انْسِكَاب والصَّبُ فِي عَــذَاب بِسُـوءِ حَـاله

مُتَيَّمٌ ما دَرَى أنَّ الهوى خَطَر حتَّى رَمَتْهُ يدُ الأَشْجانِ بالمِحَنِ

فَقَلْبُه طَـائرٌ مِن خَوفِهِ وَجِــل وَجِسْمُهُ بدَقِيْــقِ السُّقْمِ لَمْ يَبِن[5]

كما أنّ الجزء الأول والثالث متّفِقَانِ في القافية الدّاخليّة، والثّاني والرّابع متّفقان في القافية الخارجيّة.

[1]) النواجي:عقود اللآلئ في الموشحات والأزجال، ص164موشح رقم:48.
[2]) ابن سناء الملك:دار الطراز، ص128.موشح رقم07.
[3]) النواجي:عقود اللآلئ في الموشحات والأزجال، ص164.
[4]) السابق: ص35.
[5]) النواجي:عقود اللآلئ في الموشحات والأزجال، ص153موشح رقم:43.

أمّا القُفلُ المركبُ من ثمانية أجزاء، فنجد مثاله في قول الوزير"أبو بكر بن عيسى الدّاني" المعروف (بابن اللُّبَانة) في قوله:

عَلَى عُيُــونِ العَيْنِ رَعَى الدَّراري مَنْ شُغِفَ بالــحُب

واسْتَعْذَبَ العَذَابَ والْتَدَّ حَـاليه مِن أَسَـفِ وَكَــــرْبِ[1]

:«وقد يندر في بعض الموشّحات الشّادّة التي يُعوَّلُ عليها، أن تكونَ أقفالها مُختلفَةَ أعدادَ الأجزاء»[2].ولم يُقدّم نماذج للقفل ذي التسعة، والعشرة أجزاء لأنّهُ كما قال::« لم أجد للمغاربةِ منه ما أثِقُ بِنَسَبه فَلهَذا لَمَ أذكر مثالا منه»[3].في حين نجدُه:«قد ألّف هو نفسهُ موشّحةً في مدح "القاضي الفاضل" يتركّبُ فيها القفل من عشرة أجزاء»[4]ولديه أيضا موشحةٌ مُركب قفلُها من أحدى عشر جزءاً، ومثال العشرة أجزاء قول "ابن سناء الملك":

تلكَ الخلُس مِنَ النّــفس أو اللّعس لَقد كمل بَـــدْرٌ طَرق

مِثْـلُ الفَلَـق تَحْتَ الغسَقْ حَتَّى سَرق أَلْبَـــــاب أَهْل الصَّواب[5]

2.3.1- البيت:

و هو العنصر الثاني من عناصر بناء الموشّح، يُعرّف ابن سناء الملك الأبيات بقوله:«هي أجزاء مؤلّفَةٌ مُفردَةٌ أو مُركَّبَة، يلزمُ في كلّ بيتٍ منها أن يكون متّفقا مع بقيّة أبيات الموشّح، في وزنها وعدد أجزائها، لا في قوافيها، بل يَحْسُنُ أن تكونَ قَوافِي كُلّ بيت مِنها مُخَالِفَةً لِقوافِي البيت الآخر»[6]فالبيت يأتي مفردا أو مُركّبا مُتّفق الوزن وعدد الأجزاء مع ما يليه من الأبيات، ويَحسُن أن تختلفَ قوافيها.

كما أنّ الجزء(الغصن) من البيت:«قد يكون مُفردا وقد يكون مُركّبا، والمُركَّب لا يَتركّبُ إلّا من فقرتين أو من ثلاثِ فِقَر، وقد يتركّبُ في الأقل من أربعِ فقر»[7]. البيت في الموشّحة، يختلف مفهومه عن البيت في القصيدة العموديّة أو المُسمّطة، أو الأرجُوزة، أو المُزذوجة، فهو في القصيدة مصرعان، وفي الأرجوزة قَسيمٌ

[1]) ابن الخطيب، لسان الدين:جيش التّوشيح، ص59.موشّح رقم39.
[2]) ابن سناء الملك:دار الطراز، ص36/35.
[3]) السابق:ص33.
[4]) زكريا عناني، محمد:الموشّحات الأندلسية، هامش ص26.
[5]) السّابق:ص131.موشّح رقم8.
[6]) ابن سناء الملك:دار الطراز، ص33.
[7]) نفسُه:ص34.

واحدٌ، وفي المزدوجة قسيمان، وفي المُسمّطة عددٌ من القوافِي الفَرعيّة مع واحدةٍ من القوافِي التي هي عَمود القصيدة[1] أمّا البيت عنده –كما أشرنا في موضعٍ سابقٍ- :« هو الدّور مع القفل الذي يليه»[2].ومصطلح(دور) يسأو ي (بيت) عند "ابن سناء الملك"والبيت(الدور)يشتمل على أسماطٍ وأغصانٍ، والدور يأتي بعد المطلع في الموشّح التام، و هو :«أقسِمةٌ تختلف عن قوافِي المطلع والقفلة والخرجة، والحدّ الأدنى لهذه الأقسمة ثلاثة وقد تكون أربعة أو خمسة ولا تتجاوز ذلك إلّا نادرا، ولكن ليس في شروط الموشّحة ما تمنع وصولها لأي عدد»[3].وكل قسيم من تلك الأقسمة في (الدّور)تُسمّى سمطًا.ولعل:«تسميةُ البيت بالدّور لأنّه يدور فيأتي غيرُه مكانهُ ممّا هو غير مُلتزم الرويّ في الصدر والعجز»[4].أما الأصل في تسمية الأسماط فيرجع:«إلى المعنى اللّغوي في السّمْط، فهو القلادةُ أو الخيطُ فيه لآلئ وأحجار كريمةٌ، أو خرز ثمين»[5].

أمّا عن سبب مخالفة"عوض الكريم""لابن سناء المُلك"، فيقول أنّه تعمّد ذلك مستندا::« إلى أسباب كثيرة منها أنّنا نعدّ البيت وِحدةً التوشيح كما هو في القصائد العمودية، ومنها أنّنا نعتقِدُ أنّ الأقفال أجزاءٌ متمّمة ومرتَبِطَةٌ أشدّ الارتباط بالأدوار، وأنّ تسميتنا أبسط وأوضح، وقد اختارها نفرٌ ممَّن عالجوا الموشّحات، وابن سناء المُلك نفسه حين يمثّل للأدوار، وهو يُسمّيها الأبيات، لا يكتفي بإيراد الدّور وحده، بل يذكُره مع القفل الذي يَلِيه، وذلك هو البيتُ عندنا»[6].أمّا "ابن سناء المُلك" فلم يدقّق كثيرا في المصطلحات، فقد أبقى على المصطلح القديم مع محأو لة تحديده في الموشح، وحاوَلَ"عوض الكريم" تدقيقه أكثره وتقنينه، وقد راعى في تلك التّسميات التي أطلقها على أجزاء الموشح، كما قال:«المشهور المتداول من الآراء»[7] فتصير الموشحة مكوّنة من العناصر التالية:

المطلع (المذهب) و هو (أول قُفل في الموشحة)

1) يُنظر، عوض الكريم مصطفى:فنّ التّوشيح، ص26.
2) نفسُه:ص26.
3) نفسه:ص25.
4) سلطان، جميل:الموشحات إرث الأندلس الثمين، ص30.
5) نفسُه:ص32.
6) السّابق:ص32.
7) عوض الكريم مصطفى:فنّ التّوشيح، ص31.

القُفل.

الغصن (هو الجزء عند ابن سناء الملك)

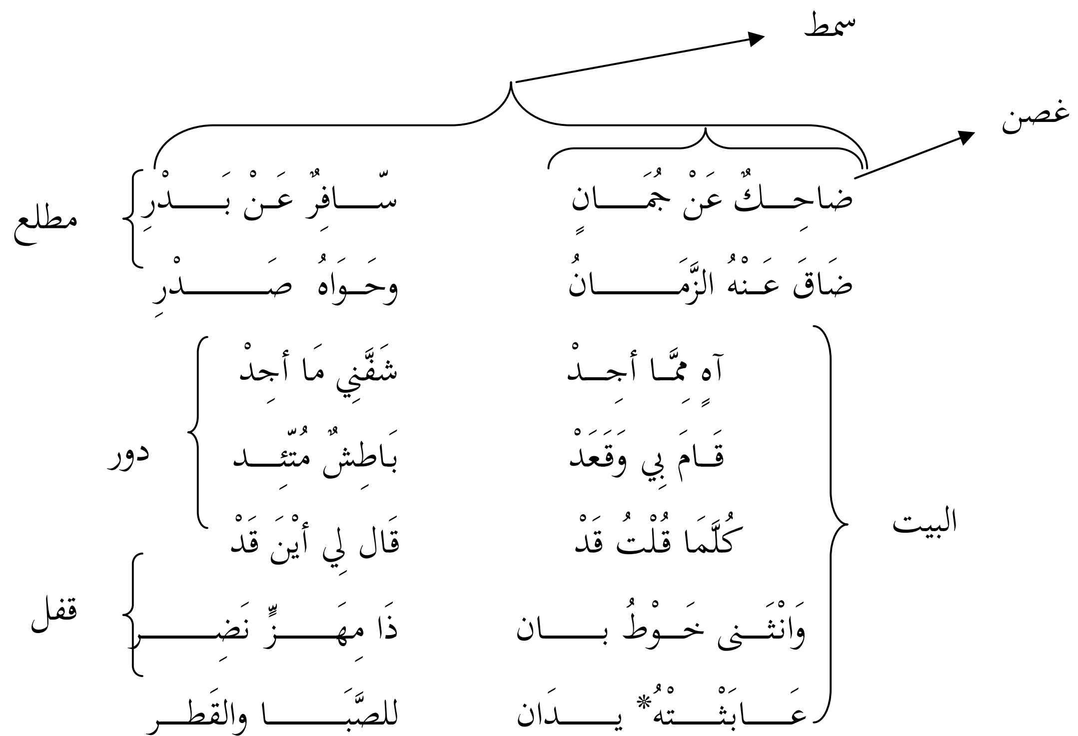
الدّور(هو البيت عند ابن سناء الملك)

السّمْط.

البيت(هو الدّور مع القفل الذي يليه)

الخرجة(هي آخر قفل في الموشح ولا يمكن الاستغناء عنها أبدا)

ويمكن أن نمثل لعناصر الموشح وأجزائه، بالنص الذي مرّ بنا سابقا و هو موشّح تام للأعمى التُّطيلي التالي:



أمّا الخرجة وقد مهّد لها بقوله: (أَنَا فِيهِ أَهِيْم..) فكانت قوله:

قَدْ رَأيْتُك عَيَان	لَيْس عَلَيك سَتَدري	= }قُفل(خرجة)
سَيَطُولُ الزَّمَان	وَسَتَنْسَى ذِكْرِي	

تأتي الأبيات(الأدوار) مُفردةً أو مُركّبة-كما قال ابن سناء المُلك- فالدّور الأول في موشّح "الأعمى التُّطيلي" هو قوله:

آه مِمَّـا أجِــدْ شَقَّنِي مَا أجِدْ

قَــامَ بِي وَقَعَدْ بَاطِشٌ مُتَّئِـــد

كُلَّمَا قُلْتُ قَدْ قَال لِي أيْنَ قَدْ

و هو دورٌ مُركّبٌ من ثلاثة أجزاء(أسماط) كلُّ سمط منها يَضمُّ فقرتين، وقد يأتي الدّورُ مُفرداً كما في الموشّحة التي أو ردها ابن سناء المُلك"، والتي مطلعها:

يَا شَقِيقَ الرُّوحِي من جَسَـــدي أَهو ىً بِيَ مِنْـــكَ أمْ لَمَـــمُ

أمّا دورها المُكوّن من ثلاثةِ أسماط مُفردة فهي قوله:

ضعتُ بَيْنَ العذلِ والعقلِ

وَأنَا وَحْدِي عَلَى خَبَـــل

مَا أَرَى قَلْـــبِي بِمُحْتَمِـــل[1]

وقد يأتي الدور ثلاثة أسماط مفردةٍ، على هذا النّحو:

أَرَى لَكَ مُهنّد أَحَاطَ بِهِ الإثْمِدْ فَجَرّدَ مَا جَرّد

فَيَا سَاحِرَ الجَفن حُسَامُكَ قَطّاع[2](قُفل)

ما تركب دوره من ثلاثة أسماطٍ ونصف السمط، وفقرتين، مثاله في موشّح"ابن اللّبانة":

مَنْ أو دعض الأجْفَـــــانَ صَـــــوارِمَ الهِنْــــد

وَأَنْبَتَ الـــــــرّيْحَـــــانَ فِي صَفْحَـــةِ الخَــدِّ

قَضَــى عَلَى الهَيْمَـــــــانِ بِالـــدّمْعِ والسُّهـد

أَنِّي ولِلْكِتْمَــــــــــان[3]

ما تركّب من فقرتين وأربعةَ أسماط، مثاله في موشّح "للأعمى التُّطيْلي":

مَا حوى مَحَاسِنَ الدّهر إلّا غَـــــزال

---

[1]) ابن سناء الملك:دار الطراز، ص71.

[2]) ابن سناء الملك:دار الطراز: ص72.

[3]) نفسُه: ص76، موشّح13.

مُعْــرِقَ الجدّين من فهر عمٌّ وخَال

نِسبَةٌ للنايل الغمـــــــر وللنّــــزَال

فَأَنَا أَهو اهُ لِلفَخْــــر وللجمال[1]

ما تركّب دوره من فقرتين وخمسة أسماط، ومثاله في موشّح لعبَادَةَ القزّاز:

هُنَّ الظِّبَاءُ الشُّمْس قَنيصُهُنّ الضّيْغَم

مَا إنْ لَهَا مِنْ كُنْس إلّا القُلُوبُ الهُيَّم

القُربُ مِنْهَا عُرس والبُعْدُ عنْهَا مَأتَم

تِلْكَ الشِّفَاهُ اللُّعْس يحْيَ بِهِنَّ المُغْرَمْ

لَهَا لِحَاظٌ نُعْسٌ تَرْنُوإِلَى مَنْ يَسْقَم[2]

ما تركّب دوره من ثلاثة أسماطٍ وثلاثِ فِقَرٍ، مثاله في موشح لابن بقي:

مَنْ لي به يرنُو بِمُقْلَتَي سَاحِر إلى العِبَاد

يَنْأى به الحُسنُ فَيَنْثَنِي نَافِر صَعْبُ القِيَاد

وَتَارَةً يدْنُو كَمَا احْتَسَى الطّائر مَاءَ الثِّمَاد[3]

ما تركّب دوره من أربَعِ فِقر وثلاثة أسماط، مثاله في موشَح لابن بقي أيضا:

بِأبِي ظَبْيُ الحِمَى تكنّفَهُ أَسَدُ غَيل

مَذْهَبِي رَشْفُ لَمَى قَرْقَفَه سَلْسَبِيل

يَسْتَبِي قَلْبِي بِمَا بعِطْفِه إِذْ يَمِيل[4]

1) السابق: ص28.29موشح14.

2) نفسه: ص81.موشح15.

3) ابن سناء الملك:دار الطراز:ص86.موشح17.

4) نفسُه:ص88.موشح18.

« وهذا العَدد من الفِقَر هو أكبرُ عدَدٍ اكتَفَى"ابن سناء المُلك بإيراده، ولكن ليس فِي أشراطِ المُوشّح ما يَمنعُ وُصولَه إلى ضعفِ هذا العدد وما يزيد »[1] ولكن في حدود ما اطلعت عليه من مصادر تنأو لت هذا الفن لم أقع على موشّح تفوق أدوارُه الأربع فقرات.

وإذا لم يكن هناك ما يَشتَرط على الوشّاح تحديد فقرات الموشح بعدد معين، فإنّه يُشترط عليه الالتزام في قوافِي الأسماط، فكما:«تكون قوافِي الأسماط البسيطة مُتماثِلة، كذلك يُشترطُ أن تكونَ القَوافِي الدّاخِليَّة في الأسْماط المُركَّبة، فَإذا كانت قوافِي السّمط الأول المُركّب هي (أ.ب.ج.د.ه)وجب أن تكون قوافِي السّمط الذي يلِيه(أ.ب.ج.د.ه)، وهكذا حتى ينتهي الدّور، كما يُشترطُ أن تَكُون في تَرتيبِها وعدَدِها متسأو يةً لقوافِي أسماط الدّورِ الذي يليه، مع اختلاف القوافِي نفسها(وهذا ليس شرطًا)، فتكون قوافِي الدّور الثَّاني(ح.ط.ي.ك.ل)مُكرّرة بعد أسماطِ الدّور»[2].

كما نلاحظ في الأمثلة السّابقة أنّ فِقَر الأدوار قد تختلفُ طولًا وقِصَرًا، بمعنى أنّ الوشّاح قد يُخالِفُ بين الفقرات المُركّبة، فتكون الفقرة الأولى طويلة والثانية قصيرة أو العكس، أو تكون الأولى والثانية طويلتين والثالثة قصيرة وهكذا، .. تماما كما يفعل في القفل، وتوجد أمثلة كثيرة في (دار الطراز، جيش التّوشيح، أزهار الرّياض، المُعجب....وغيرها من تلك المُصنّفات التي تناولت هذا الفن بشيء من التّفصيل.

3.3.1- الخرجة (المركز):

آخر جُزءٍ يتكوّن منه المُوشّح هو (الخرجةُ أو المركز) وهو جُزءٌ مُهمّ، أولاه الوشّاحون عِنايَة فائقة، نظرا للخصائص التي يجب أن تتوفّر فيه، فهي حجرُ الأساس الذي يَبْنِي عَليه الوشّاح موشّحَهُ، فإن كان:«المَطلعُ ليس رُكنا أساسيّا في الموشّحِ، إلّا أنّ الأقفالَ والخرجَةَ في غايَةِ الأهمِّيَّةِ، وبدونهما لا يَسْتوفِي الموشَّحُ أشراطَهُ»[3].إذ يمكن الاستغناء عن المطلع –كما مرّ بنا– فيصير موشحا أقرعا، لكن لا يُمكن بأي حالٍ من الأحوال الاستغناء عن الخرجةِ.

[1]) عوض الكريم، مصطفى:فن التّوشيح، ص22.
[2]) نفسه: ص30.
[3]) عوض الكريم، مصطفى:فن التّوشيح:ص30.

«كان ابن سناء المُلك، هو أولُ مَن فهِمَ أهمّ خصائص الخرجة فهمًا مُمتازاً، ووضَعَ لَهَا تفسيرا جيّداً، ربَّما يكونُ قد تابع فِيه بعض المصادر الأندلسيّة، وعلى الرّغم من أنّ تفسير ابن سناء المُلك لا يخلُو تمامًا من بعض هنَات عارضَةٍ، أو قَعَتْهُ قَليلاً في حبائلِ المناقشات العقيمة، فَإنّه يُمكنُ أنْ يَصْلُحَ أسَاسًا لدِراسَةِ الخرجَةِ »[1] .ويشترطُ "ابن سناء الملك"في الخرجة:« أنْ تكونَ حجَاجيَّةً من قِبَلِ السّخْفِ، قُزْمَانيّة من قِبَلِ اللّحنِ، حارّةً مُحرقَةً، حادَّةً مُنضِجَةً، مِن ألفاظِ العامَّةِ ولُغاتِ الدّاصّة»[2]ولعل في كلامه ما يحتاج إلى شرح، ففي قوله(حجاجية من قبل السخف، قزمانية من قبل اللحن)، إشارة إلى:«شاعر بغداديّ هو "ابن الحجاج"(توفي سنة391هـ)في شعره مُجونٌ وإحماض يربُو على صنيع أيّ شاعرٍ عربيٍّ آخر، و(السّخف) الذي يُشيرُ إليه ابن سناء المُلك يعني الميلُ إلى الهزل، ولا يدلُّ على الثقَلِ(كما قد يتوهَّمُ فريقٌ من القرّاء)، وفي لفظَةِ قُزمانيّة، إشارة إلى"ابن قُزمان"(توفي سنة 555هـ) الزّجال الأندلسي المشْهور.فكأنّ الشّرط في الخرجة(...) أن تكونَ مُعبِّرةً عن المجون، وأن تُكتَبَ باللّهجةِ العامِّيَّةِ، بل أن تأتِيَ أقربَ ما تَكونُ إلى لُغةِ الأَفّاقِين واللُّصوص(الدّاصة) والرَّعاع»[3].وهما أهمّ شرطين يجب أن يتوفّرا في الخرجة، فيجب أن تكون ملحونة دارجة أو أعجميّة، وماجنة، وبالتالي يجب أن تكون الخرجة العاميّة:«مُختَرَعة، لأنّ الوشّاح يستمدّ ألفاظَها من البيئةِ التي يعيش فيها، وتُستَمَدّ من ألسنة العامّة والخاصّة(...)وأن تكونَ ألفاظُها ماجِنةً كاشِفَة، فتكون على لسَانِ الفتاة فهي التي تُعبّر عن وَلَعِها وشَغفِها بالفتَى وتشتَكي إلى أُمّها، وهذه الخرجة قريبةُ الشّبَه من غزل الفتيات في شعر عمر بن أبي ربيعة»[4] فقد اشتهر بغزله الماجن(العكسي) الذي يجعل فيه الفتاة هي التي ترغب في الفتى وتطلبه، عكس ما ألفته القصيدة الغزلية العربية، فيصوغ على لسانها ذلك الشّغف في حوارٍ شيّقٍ يُكثر فيه من(قالت، وقلت، وقلن..)فيجعل من نفسه هو محور القصيدة الغزليّة.

[1]) ستيرن، صمويل.م:الموشّح الأندلسي، ص63.
[2]) ابن سناء الملك:دار الطراز، ص40.
[3]) زكريا عناني، محمد:الموشّحات الأندلسيّة، ص32.
[4]) محمد عطا، أحمد:دراسات في فنّي الموشّحات والأزجال، ص18.

كما نجد عامّيةَ بعضِ الخرجات :«تمتاز بنوعٍ من البساطةِ، حتّى لتُشبهُ أن تكونَ حديثا عاديّا يوميّا، إذا قِيست بالموشّحةِ نفسِهَا»[1].

ومن الخرجات العامّية مثلا قولُ "صلاح الدّين الصفدي" في موشّحة مَطلُعها:

سال عَلى الخَدّيْن منهُ العذَار   وَمَــا استَدَار   مَا أَحْسَن الرَّيحَان فِي الجُلْنَار

ويقولُ في آخر دورٍ منها، وقد مَهّد للخرجةِ بقوله:(قامت تنادي..)

وَغَـادَةٍ تُسْبِي بِشَـــامَاتِهَا

وَزوجُهَـا يَــدْري إشَـارَاتِهَا

أَنْكَرَ يومًا بَعْضَ حَـالاَتِها

قَامَتْ تُنَادِي بَيْنَ جارَاتِهَا

ثم يأتي بالخرجة دراجةً كاشفة يقول:

تَعَا ابْصرُ مَا صَابْنِي ذَا النَّهار   قالْ هو يَغار   وُطُول عمرُ مثل تِيسْ مُسْتَعَار[2]

ومن الموشّحات التي مال فِيها "صلاح الدين الصّفَدي"إلى الفُحش والمجون، قوله في موشّحة مَطْلَعُها:

بَاتَ يَدْري وهو مُعتَنِقي   أرْتَشِي فَـاهُ وأرتَشِفُ

إلى أن يقُولُ فِي آخر دورٍ من المُوشَّحةِ، وقدْ ومَهَّد للخرْجَةِ فيه بقوله، (قَولُها سحرًا):

وَمَهَـاةٍ تُشْبِــهُ القَمَـــرَ

جَفْنُهَا لِلنَّاسِ قَدْ سَحَر

لستُ أَنْسَى قَوْلهَا سَحَرًا

ثمّ يأتِي بالخرجَة عامّيةً شديدةِ الفُحشِ والمُجون، يقول:

قَدْ نَشَبَ خُلْخَالِي فِي حلْقِي   وَلِبَاسِيْ جَارْنَا خَطَفُو[3]

وَفِي موشّحٍ آخر أقرع"لأبي عبد الله محمد بن رافع رأسه"، يقول في أوله:

---

[1]) عبد العزيز الأهو اني، الزجل في الأندلس، ص06.

[2]) النّواجي:عقود الآلئ في الموشّحات والأزجال، ص58.

[3]) السّابق:ص87 .

قُل لِلّذي رَامَ بِالعَتْبِ وَبالعَذْل

ويُمَهّد للخَرْجة في آخر دورٍ بقوله(أبدت تناشد في ذاكا):

وَرُبَّ خـــود مُحَيَّـاكـا سَبَـاعقلَـهَا

فَلـوتفـوز بِلُقْيَـــاكَا شَفَا حَبْلَهَا

أبْدَتْ تُنَاشِدُ في ذاكَا لأُمٍّ لَهَـــــا

ثم يأتي بخرجة عامّية ماجنة في قوله:

يَا مم شوليس الجنَّة إلّا شوى تَرَى خَمْر يا من الحاجب عشير شرى[1]

والملاحظ على هذه الأمثلة للخرجات العامّية، وغيرها من الخرجات الموجودة في موشّحات(جيش التوشيح، عقود اللآلئ، أو دار الطراز) مثلا أنّ الوشّاح قد مهّد لها في آخر بيت، أي في الدّور الذي تليه الخرجة، وتأتي في أغلب الأحيان:«على لسان فتَاة أو امرأةٍ تتغزّلُ في محبُوبها، ويظهرُ في بعضها الفُحش»[2].

وفي المُقابل هُناك موشّحاتٌ كثيرة، تأتي خرجَتُها فصيحة لا تَتطابق مع ما اشترطَهُ "ابن سناء المُلك"، وبالتالي يصير الموشّح بهذه الخرجة المُعربة فصيحًا كُلُّه، تردّد "ابن سناء الملك"في قبول تلك الموشحات، لكنه عاد وأجازها بشروط أيضا، حيث قال عن هذه الخرجة – مُستدركا- :«فإن كانت مُعَرَبَةَ الألفاظِ منسوجةً عَلَى منوال ما تَقَدَّمها من الأبيات والأقفال، خرج الموشّحُ في أن يكون موشّحًا، اللّهم إِلّا إن كان موشّح مدح، وذُكر الممدوح في الخرجَة، فَإِنَّه يَحسُن أن تَكون الخرجة معربَة»[3].إذا من شروط الخرجة المعربة، أن الموشح مدحيًا، وأن يذكرَ الوشّاح ممدوحه في تلك الخرجة، في هذه الحال فقط–حسب ابن سناء الملك– يَحسُن أن تكون الخرجة فصيحة، أمّا إذا جاء الوشّاح بخرجة مُعربة دون ذكر للمدوح فيها، فإنّه اشترطَ:«أن تكون ألفاظها غَزِلَةً جِدّاً، هزَّازةً سَحّارةً خلاّبَةً، بينها وبين الصّبابة

[1]) ابن الخطيب:جيش التّوشيح، ص77.
[2]) محمد عطا، أحمد:دراسات في فنّي الموشّحات والأزجال، ص20.
[3]) ابن سناء الملك:دار الطراز، ص41/40.

قرَابة، وهذا مُعجز معْوِز»[1] أي قليلون هم الوشّاحون الذين يستطيعون الإتيان بخرجة مُعربة بمثل هذه المواصفات، فذلك –حسبه– معجز معوز.

ومن أمثلة الخرجة المُعربَة التي يُذكر فيها الممدوح يسوق لنا "ابن سناء الملك" موشّح "ابن بقي"الذي يقولُ في خرجته:

إنّمَا يَحْيَ سَلِيْلُ الكِرَامِ وَاحِدُ الدُّنْيَا وَمعْنَى الأَنام[2]

وفي موشّح"التُّطيلي الضرير"الذي مطلَعُه:

حثّ الكُؤوس رويّة على رواء البساتين

ثمّ يُمهّد في الدور الأخير للخرجة بقوله(قُل للرقِيبِ سأشدو):

لَا أَكْتُم الحبَّ بَعد قَدْ ضِقْتُ ذرْعًا بكتْمِهِ

لَا رَقَّ لــي مَنْ أود إنْ لَمْ أُصَرِّحْ باسْمِــــــه

قُلْ لِلرَّقِيْبِ سَأَشْدو بِــردّه أو برغـــــــــمه

ثم يأتي بالخرجة معرَبةً يذكُرُ فيها ممدوحه، يقول:

إذَا دخـلَت الحـــــنيه فاجنح إلى حورشهَا العَين

واخْصُصْ بِأَدنَى تَحيَّة عَبْــــدَ المَــــلك ابن ذنين[3]

أمّا مثال الخرجة المُعربة التي لَا يُذكرُ فيها الممدوح، واشترط بأن تكونَ ألفاظُها غزلةً جدّاً، هزّازةً سحارة، وغيرها من تلك الصفات، نجد موشّحة"ابن بقي"والتي أو لُها:

مَـالِي شَمُـــــول إِلَّا شُجُـــون مِزَاجُــها في الكأسِ دمْعٌ هَتُونٌ

وخرجتها المشهو رة هي قولُه:

لَيْــلٌ طَــويْـلٌ وَلَا مُعِيْـــن يَا قَلْبَ بَعْضِ النَّاسِ أَمَا تَلِيْن[4]؟

---

[1]) السابق: ص41.
[2]) نفسه: ص41.
[3]) ابن الخطيب:جيش التوشيح، ص22.
[4]) ابن سناء الملك:دار الطراز:ص41.

ويرى في هذا النّوعِ من الخرجات —كما أشرنا– صعوبَةً لا يستَطيعُها إلّا المُتمرِّسُ المُتمكّن من فنّ التّوشيح، لذلك قال::«...وهذا مُعجِز مُعوِز، وما يوجد منه في الموشّحات سوى موشّحين أو ثلاثة(...) فمَنْ قدَرَ أن يقُولَ هكذا فَلْيُعربْ وإلّا فلْيَغْرُب»[1] . لكننا نلاحظ أنّ الوشّاحين :«في العصور المُتأخّرة على – ابن سناء المُلك–، لم يتقيّدوا بالشّروط التي ارتآها..للخرجات ولا غيرها، والدّليل على ذلك أنّ أكثرَ الموشَّحات التي صاغَها الوشّاحون كانت خرجَتُها باللّغة العربيّة، ولم يُذكر فيها اسم الممدوح وهذا يرجعُ لذوق الوشّاح الخاص وذوق العصر، وقد تأتي خرجات عامّية في موشّحات المديح»[2]ما يدلّ على أنّ —ابن سناء الملك – عندما وضع تلك الشروط، والقوانين للخرجة، إنّما:«كان مأخوذا بطبيعة النّماذج الموجودة بين يديه، فهو يشترط أن تكون الخرجة عامّيّة، ثمّ يعود فيتنازل عن كونها عامّية في غير المدح، ويذكر أنّها قد تكون أعجمية، ثمّ لا يُمثل على ما يقوله بأي مثل»[3].ويقدم "إحسان عباس"تخريجا جيدا لطبيعة الخرجة في ترأو حها بين الفصيح والدّارج والعجمي، وعدم التزام الوشّاح بالقواعد التي وضعها ابن سناء الملك، هذا التخريج هو قانون التناسب الذي لم ينتبه له ابن سناء الملك، هذا التناسب الذي يكون:«بين الموشّحة وطبيعة المقام العام.فالموشّحة التي تُقال في المدح تقتضي في الغالب خرجَةً تتناسب وحال الممدوح، فإذا كان الجدّ أغلب على العلاقة بين الممدوح ومادحه، لم يستطع أن يتظرّف باستعمال خرجة عامّيّة أو عجميّة، وإذا كان الممدوح ممن رُفعت "الكلفة" بينه وبين الوشّاح فلا بأس أن تكون الخرجة عجميّة أو عامّية، وإذا خرجت الموشّحة على الغزل المُتسامِي صحّ أن تكون الخرجة مُعربة، بل كان ذلك أليق بها، وإذا خالط الموشّحة شيء من التماجن، فمِن غير الطّبيعي أن تكون مُعربة، وإذا كانت موجّهة إلى جاريّة أعجمية فلا بُدّ أن تكون الخرجة مناسبة لتلك الحال، وما يَحسُن في موقف، ربما لم يَحسُن في غيره وليس هناك من قانون عام ينتظم الخرجة، ويُحتّمُ كيفيّة ورودها سوى قانون التناسب»[4].

---

[1]) السابق:ص41.

[2]) محمد عطا، أحمد:دراسات في فنّي الموشّحات والأزجال، ص20.

[3]) عباس، إحسان: تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، ط1، دار الشروق، عمان1997ص192/191.

[4]) عباس، إحسان: تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين: ص189.

وقد تأتي الخرجة عجميّة يلْجأ فيها الوشّاح إلى لفظٍ إسباني أو فارسي أو غيرهما، وقد اشترط "ابن سناء المُلك" للخرجة العجميّة أن:«يكون لفظُها أيضا في العجمي سَفْسَافا نفطيا*، ورماديّا زُطّيا*»[1].والخرجة العجميّة جدّ معقّدة، ولعل صعوبتها من صعوبة الخرجة المُعربة، ومازادَ من تعقيدها:«أنّ المصادر القديمة لم تذكر بصددها إلّا عباراتٍ غامِضة وجُمَلًا مُقتضبة»[2]فقد جاء في كتاب (الذخيرة) "لابن بسّام" في معرض حديثه عن مُخترع الموشّحات :«أنّه كان يأخذ اللّفظ العامّي والعجمي ويُسمّيه المركز، ويضع عليه الموشّحة»[3]هذا يُبين أو لًا أنّ الخرجة هي ما يُنجَزُ من الموشّحة فهي مركزُها، ويُشير ابن بسّام- كما مر بنا – إلى أنّ هذا المركز يكون بالدّارج العامّي، ولكن للأسف الشديد أنّ كتب الأدب القديمة لم تحتفظ لنا بتلك الخرجات الأعجميّة، :«وليس من الصّعب تفسير هذه الثّلمة في تُراثنا، حيث إنّ مُعظم النّصوص التي وصلت إلينا–وهي في حدّ ذاتها قليلة- حفِظتها مُختارت جمعَها مؤلفون غير أندلسيّين(كابن سناء الملك، والكُتُبِي، والمقّي) لم يُظهرُوا كبير اهتمام بتلك الأبيات الإسبانيّة التي عسُرَ عليهِم فَهْمُها»[4] فلم يولوها الاهتمام الذي أو لوه للموشحات الأخرى، ذات الخرجة العامّية والفصيحة، لهذا لم تصلنا تلك الخرجات الأعجميّة، يقول "ابن سناء المُلك على صعوبة الخرجة الأعجمية :«وكُنت لمّا أو لعت بعمل الموشّحات، قد نَكَبتُ عمَّا يعملُه المَصريون من استعاراتهم لخرجات موشَّحاتهم خرجات موشَّحات المغاربة، فكنت إذا عملت موشّحاً لا أستعيرُ خرجَةَ غيري، بل أبتكِرُها وأخترعُها، ولا أرضى باستعارتها، وقد كنْتُ نَحَوتُ فِيها نحوالمغاربة، وقصدْتُ ما قصدوه، واخترعْت أو زانًا ما وقعوا عليْهَا، ولم يبق شيء عمَلُوه إلّا عَمَلْتُه، إلّا الخرجات الأعجميّة، فَإنّها كانت

---

[1]) ابن سناء الملك:دار الطراز، ص44.

زُطيًا: نسبة إلى الزُّط وهم جيل من الهند، والزّطي من الكلام: المُنحط. أما لفظة، نفطيا:يعتقد زكريا عناني أنّ المقصود بها مدينة(نفطة) مدينة في المغرب الأقصى، من أعمال الزاب الكبير، وذكر يعقوب الحموي في (مُعجم البلدان)ط/بيروت1957ج5ص296.(أنّ أهلها شُراة إباضية، ووهبيّة مُتمرّدون)وهذا يُناسب ما جاء من أنّ الشرط في ألفاظ الخرجة أن تكون"من ألفاظ العامّة ولغات الدّاصة"(الموشحات الأندلسيّة- هامش ص31.)الموشّح الأندلسي.ص54.

[2]) زكريا عناني، محمد: الموشّحات الأندلسية، ص35.

[3]) ابن بسّام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ص..؟

[4]) ستيرن، صمويل.م:الموشّح الأندلسي، ص76.

بربريَّةً، فَلَمّا اتفق لي أن تعلّمتُ اللّغةَ الفارسيَّةَ، عَمِلْتُ هذا المُوشَّح وغيْرَه وجعلتُ خرجَتَه فارسيّة، بدلا من الخرجة البربريّة»[1]ويقصد بالموشّح الذي عمله، هو الموشّح الذي مطلعه:

فِي خَدّيْك من صَيَّر اللَّاذ شَــــابَ اليَاسَميــْن

وَدَع ذَا فَيَـا حَيْـرَةَ الـوَاش مِن ذَا السِّحر المُبِيْن

ويقُولُ في آخر دَوْرٍ فيه، وقد مهّد لتلك الخرجة الفارسيّة بقوْلِه(فلمّا جنَتْ مِنهُ قُبْلَةً) وجاءت الخرجةُ كالتَّالي:

دَانسْتِي كَي بوســـه بمَن داز دَهَا انكَسْتــرِين*

أو أَزْ كواي دَسْت مَنْ بَاش بيوسته مم شيين[2]

ولعل من أبرز الموشّحات العربيّة ذات الخرجة الأعجميّة، موشّحة"الأعمى التُّطيلي"ذات الخرجة الإسبانيّة والتي:«من سوء الحظ، أنّ أحداً لم يستطِع شرحها شرحًا كامِلًا حتَّى الآن»[3].لتُكتشف بعد ذلك موشّحات عِبْريّة ذات خرجاتٍ إسبانيَّة، ويرى بعض البَاحثِين أنّ فضلَ الاحتفاظ بتلك الخرجات الإسبانيّة، يعود إلى الشّعر العبري المعاصر في الأندلس، حيث احتفظ بعشرين خرجة إسبانيّة[4].

وبعد ذلك تمّ :« العثور على كتاب ابن بُشرى الغرناطِي"عدّةُ الجليس"وبه نحوثلاثمائة موشّحة، وعلى مجموعة "جيش التّوشيح"للسان الدّين ابن الخطيب، وفي هذين الكتابين نصوص عديدة من الموشّحات لها خرجات بهذه اللّغة التي دُعِيت حينًا ب(العُجمية)، وحينًا آخر(البربريّة)»[5] وبالتّالي يُمكن أن تكون:«طائفةٌ كبيرة من الخرجات في الموشّحات العبرية قد اسْتُعيرَت بكامِلِها من موشَّحات عربيّة»[6].

---

[1]) زكريا عنّاني، محمد:الموشّحات الأندلسيّة، ص36.نقلا عن مخطوط(فصوص الفصول وعقود العقول)"لابن سناء الملك"مخطوطة دار الكتب المصريّة.

[2]) ابن سناء الملك:دار الطراز، ص183.

*ومعنى هذه الخرجة بالعربيّة: أتعرفُ مَن أعطانِي القبلة؟...مازلتُ أتذكره
وهذا الذي أنْعَم عَـــــليَّ ... بالقبلةِ، أحترمه

[3]) ستيرن، صمويل.م:الموشّح الأندلسي، ص76

[4]) يُنظر، ستيرن، صمويل.م:الموشّح الأندلسي:ص77.

[5]) زكريا عناني، محمد:الموشحات الأندلسيّة، ص37/36..

[6]) السّابق:ص77.

ومن الموشّحات ذات الخرجة الأعجميّة، موشّحة "الأعمى التُّطيلي" التي يُمهّد في آخر دورٍ منها بقوله:(ثمّ شدا بين الهو ى والدّلَال).

لَابُدّ لِي مِنْهُ على كُلِّ حَال مَوْلَى تَجَنَّى وَجَفَا واسْتَطَال

غَادَرَنِي رَهْنَ أَسَى واعْتِلَال ثُمَّ شدَا بَيْنَ الهو ى والدَّلَال

ثمَّ يأتي بخرجَة أعجمية يقول فيها:

مَا والحَبِيب دَمُّوصَار فَادَر شَنَار بنَفس آستْ كَسَا دموعَار[1]

ومن الخرجات الأعجميّة موشّح "أبي عبد الله بن رافع رأسه"الذي يُمهد في آخر دورٍ فيه بقوله:(تَشْكو لِمَنْ تشكّت)

لَا أَنسَ إِذْ تَغَنَّتْ هَيْفَاءُ فِي السّمر

بِشَدْوِهَا وحنّتْ لعِزَّة الوَتَر

تَشْكولِمَنْ تشكّت مِنْ هَجْرِ مَنْ هَجَر

ثم تأتي الخرجة الأعجميّة في قوله:

يَا مم شَنت لَاب ذا الوَعْد ذا الحجج

دعْ هَجر مم قطَع فَانقطع فِي سمج[2]

ويقدم "إحسان عباس" لخرجات بعض الموشّحات، جاءت كلّها أعجميّة، ترجمة لها، ومنها على سبيل المثال الخرجة الأعجميّة في موشّحٍ "لعبادة بن ماء السماء" شاعر (المَرِيَّة) في عصر الطّوائف يقول فيها:

:«موسيدي إبراهيم

يَا نَوا من دُلج

فَنت مِيب

إن نن شنن كرش

[1] ابن الخطيب: جيش التوشيح، ص25.

[2] نفسه: ص78.

ارم تب

غرمي أو ب لغرت.

وترجمته: ياسيّدي إبراهيم – يا اسما حلواً، تَعَالَى إليَّ، اللّيلَة وإلّا، إن كُنتَ لَا تَرغب، أَجِيءُ أنَا إلِيْكَ، آه، إخبِرني أين أجدك؟»[1].

وبالرغم من الصّعوبة الموجودة في الخرجة العجميّة، والتي يذهب فيها الكثير من الباحثين – المُستشرقين خاصّة – :«إلى الاعتقاد بأنّ هذه الخرجات ترتكز على أغانٍ إسبانيّة قديمة، كُتبت بلغة"الرّومنث"(...) وهم يستمدّون فكرتهم أو نظرتهم هذه، ممَّا وجدوه من ارتباط شديد بين الموشّح والموسيقى، وقالوا إنّ هذه الخرجات أغانٍ شعبيّةٍ إسبانيَّة، اهتزَّ لها فريق من الشعراء العرب، وأرادوا النّسج على منوالها، وإبداع شعر قابل للتَّغنِّي بنفس أو زانها وألحانهَا، وأدّت هذه المُحاكاة إلى إحداثِ تركيبٍ مُعقَّدٍ في بناء هذا النّوع من الشّعر، لِيَتَوافَقَ وما فِي هذه الأغاني من إيقَاع»[2]. بالرغم من تلك الصّعوبة إذاً، والتي يصادفها الوشّاح في إيجاد خرجة أعجميّة، يرى "ابن سناء المُلك" أنّه:«من المشروع، بل المفروض في الخرجة، أن يجعل الخروج إليها وثباً واستطْراداً»[3]ولعل ذلك ما يزيد من تعقيدها.

أمّا الباحث العربي، فلا::« يؤمن بأنّ هذه الخرجات الرّومانثية أغانٍ شعبيّة قديمة أو نحوذلك، بل يظن أنّها من تأليف الوشَّاحين الأندلسيّين أنفسهم، – والموضوع في واقع الأمر – أعمقُ من أن يُتنأو لَ من زأو يةٍ ضيقةٍ، أو تُقَدَّمُ فيه آراءٌ لَا تتَّكئُ على العلم والموضوعيَّة»[4].ماجعل بعض الباحثين، عربًا ومستشرقين يدخلون في دوّامة نسبة الموشّحات وأصولها، فيما إنْ كانت عربيّةً أو أو روبيّة، أو هي خليط بين ذلك، مع أن هذا النّقاش –حسب اعتقادي– لا يُقدم ولا يؤخّر، إذ أنّ ذلك كُلّه يدخل في دائرة التّأثير والتّأثير والتّلاقح بين الثّقافات فما::« يضير الأدب العربي في شيء أن تكون الموشّحات قد تأثّرت في الخرجات ببعض الأغاني المحلّيّة الإسبانيّة، كما لايُضيرُه أن يكون الدّوبيت –أو غيره– يتضمّن

1) عبّاس، إحسان: تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطّوائف والمرابطين، ص192/191.
2) زكريا عناني، محمد: الموشّحات الأندلسيّة، ص38/37.
3) ابن سناء الملك:دار الطراز، ص41.
4) السّابق: ص39.

عناصر أجنبيّة، فالبحث في ميادين الثقافة الإنسانيّة يقود إلى التّسليم بأنّ هذه الثّقافة، ليست إلّا ثمرة التّزأو ج بين حضارات شتّى على مدى الدّهو ر»[1].فإن كان هناك من النّظريّاتالتي تشيرُ:«إلى وجود بعضَ خرجاتٍ رومانثيّة مستعارة من الغناء الأسباني القديم، فإنّنا نجد في –مقابلها– نظريّة أقوى تأثيراً وأجلّ أهمّيَّة تنادي بأنّ الموشّحات والأزجال أثّرت تأثيرا جوهريا في نشأةِ الشِّعر الأو روبي كلّه، تقول بأنّ أغانِي التّروبادور:ليست إلّا الصورة الأو روبيّة لهذين الفنّين العربيين اللّذين ظهرَا على أرض الأندلس، ولهذه النّظريّة مؤيّدُون عديدُون منهم على سبيلِ المثَال، ريبيرا، ومنِديثْ بيدَال، جُونْثَاَلثْ بَاَلَنْثِيَا، وجُومَثْ، وليفي برُوفِينْسَال، وشَارَلْ بَلَا، وهِينْرِي بِيْرَسْ، وجِيْبْ، ونِيْكَل، وجِيْرُومْبَأو م...إلخ»[2].إذا فمعظم المستشرقين يقولون بِعروبة هذينِ الفَنّين وإن تأثّرا في بعض أجزائِهما بتلك الأغاني الرّومانثيا الإسبانيّة.

الخرجة المقتبسة: وهي آخر أنواع الخرجات التي أشار إليها ابن سناء المُلك في مصنّفه، وإن لم تركّز عليها الدراسات التي تنأو لت الخرجة. ونظرا للشروط التي تكتنف الخرجة وصعوبتها، يلجأ الكثير من الوشّاحين إلى اقتباس خرجاتهم، وخاصةً المُتأخّرين منهم :«فيستعيرُ خَرجةَ غيره و هو أصوبُ رأيًا ممَّن لا يُوفّق في خرجته، بأن يُعربَها ويتعاقَل ولا يَلْحن فَيَتَخَافَفْ بَل يتثاقَل»[3].فيكون الاقتباس بالنسبة له الأفضل، من أن يجتهد في بناء خرجة فلا يُصيب فيها، كأن يلحن أو يتخافف أو يتثاقل كما أشار إلى ذلك ابن سناء الملك، فيتعرض للنقد الشديد.فيكون الاقتباس آمن له وأسهل.

ويرى الصّفدي أنّ تلك الشروط التي وضعها ابن سناء الملك:«قلّ من يلتزمها لتعذّرِها عليه، فهو إمّا أن يتركُها وإمّا أن يأتي بها خارجَة عن هذه الشّروط، وقد رأيت "السّراج المحّار"و"أحمد بن الحسن الموصلي"و"الشيخ صدر الدّين بن الوكيل"و"الشّهاب العزّازي"و"ابن دانيال" وغيرهم من المعاصرين

[1]) زكرياء عناني، محمد: الموشّحات الأندلسيّة، ص39.
[2]) زنفسه:ص39.
[3]) ابن سناء الملك: دار الطّراز، ص43، 44.

والمتأخّرين قبلهم، لم يأتِ أحدٌ منه بخرجَةٍ، وإنْ أتى بها كانت غير داخلة»[1].ومن الخرجات المقتبسة على سبيل المثال، خرجة"مُظفَّر العِيلاني" في موشّح مطلعه:

كَلِّلِــــــي يَاسُحبُ تِيجَانَ الرُّبَى بالحلَـى

وَاجْعَـلِي سِـوَارَهَـا مُنعطَفَ الجـــدوَلِ

ثمّ يقول في الدّور السّابق على الخرجة:

مَنْ ظَلَم فِي دَولَة الحُسْنِ إذا مَا حَكَمْ

فَالأَلــم يَجُولُ فِي خَـــاطِرِهِ والأَلَــم

وَالقَلَـم يَكْتُبُ على لسَـــان الأُمَـمْ

نلاحظ أنّه مهّد للخرجة بقوله:(يَكْتُبُ على لسَـــان الأُمَـمْ)، ثم يأتي بالخرجة في قوله:

مَنْ وَلِي فِي أُمَّـــةٍ أَمْــرًا ولَمْ يَعْـــدِلِ

يُعْـــزَلِ إِلَّا لحَـاظَ الرّشَـــا الأَكْحَلِ[2]

وخرجتهُ هي مطلع موشّح"عبَادة بن ماء السَّماء".

وقول"لسان الدّين بن الخطيب"، في موشّحه المشهو ر:

جَادَكَ الغَيْثُ إذَا الغَيْثُ هَمَا يَا زَمَــان الــوَصْلِ بالأنـــدَلُسِ

لَمْ يَكُـنْ وَصْـلُكَ إلّا حُلُمًــا فِي الكَـرَى أو خِلْسَةَ المُخْتَلِسِ

ثم يقول في الدّور السّابق على الخرجة، مُمهدا فيه بقوله(...أنطقه الحب فقال)

هَاكِهَا يَا سِبْطَ أَنْصَارَ العُلَـــى والذّي إن عَثَرَ الدّهْر أَقَـالْ

غَادَةٌ أكْسَبَهَا الحُسْنُ مَـــلَا تُبْهِرُ العَيْنَ جَلَاءً وصِقَـــالْ

عَارَضَتْ لَفْظًا ومَعْنَى وحَلَى قَولَ مَنْ أَنْطَقَهُ الحُبُ فَقَال:

ثمّ تأتي الخرجةُ في قوله:

---

[1]) الصفدي، صلاح الدين: توشيع التوشيح، تح/ألبرت حبيب مطلق، دار الثقافة، بيروت ط1، 1966ص29

[2]) السابق: ص29، 30.

هَل دَرَى ظَبْيُ الحِمَى أَنْ قَدْ حَمَى قَلْبَ صَبٍّ حَلَّهُ فِي مَكَسِ

فَهو فِي حَــرٍّ وخَـفْقٍ مِثْلَـــــمَا لَعِبَتْ رِيْحُ الصَّبَا بِالقَبَسِ

وهذه الخرجة:« مطلع موشّح "ابن سهل الإشبيلي"، وهي خرجة مُعربةٌ لأنَّ الوشَّاح أخذ المطلع، وكذلك "مُظفّر العيلاني" »[1] فليس بالضرورة في الخرجة المقتبسة أن يأخذ خرجة غيره، بل قد يقتبس مطلع الموشّح مثلا، -كما هو الشأن في الأمثلة السابقة- كما قد يقتبس الخرجة نفسها، كما هو الشّأن مع:« "بدر الدّين بن حبيب" فقد أخذا خرجة "ابن قزمان" الزّجليّة جعلها خرجةً لمُوشّحه، وهي خرجة عامّيّة يقول:»[2]

يا سِتْر بِربّ غفور كُسيره لصحْب السّحورْ

ولكن وجد:« في شجعان الوَشّاحين والطّعّانين في صدور في صدور الأو زان، من يأخذ بيت شعر مشهو ر فيجعله خرجة كما فعل "ابن بقي" في بيت "ابن المعتز" و هو :»[3]

علّمـــــوني كيفَ أسلـــووإلّا فَاحجُبُوا عَن مُقْلَتِـي المِلَاحَــا

ومطلع موشّح "ابن بقي" هو :

لَسْتُ مِن أَسرِ هو اكِ مُخِـلّا إنْ يَكُن ذَا مَا طَلَبْتِ سَراحَــا[4]

ثم يقول في الدّور الذي يسبق الخرجة، مُمَهّدا لها بقوله(وتغنّيتُ لهم قولَ قَائلٍ)

لَسْتُ أشْكُوغَيرَ هَجْرٍ مُواصِــلٍ

مُذْ منعْتُ القَلْبَ عَن عذْلِ عادِل

وَتَغَنَّيْــتُ لَهُــم قَـــوْلَ قَـــائلٍ

ثمَّ يأتي بالخرجةِ في قوله:

علّمـــــوني كيفَ أسلـــو، وإلّا فَاحجُبُوا عَن مُقْلَتِـي المِلَاحَــا

[1]) عطا، أحمد محمد: دراسات في فنّي الموشّحات والأزجال، ص23.
[2]) الصفدي، صلاح الدين: توشيع التوشيح، ص113.
[3]) ابن سناء الملك: دار الطّراز، ص45.
[4]) نفسه: ص47.

هكذا ظل الوشّاحون يقتبسُونَ مِنْ مُوشحات غيرهم أو مِن خرجاتها إلى موشحاتهم بعدما أعوزتهم صعوبةُ بناءٍ خرجةٍ بالموصفاتِ التي حدّدها ابن سناء الملك.

بعدما تعرّفنا على كيفية بناء الموشّح عند شعراء الموشّحات، سنحاول أن نتعرّف في العنصر القادم على الموشّح الصوفي عند الششتري، هل حافظ فيه على المقاييس والمعايير التي وضعها ابن سناء الملك من حيث الشكل؟ فكان تقليديا، أم أنّه لم يلتزم بتلك الشروط وحاول التّغيير فيها شكلا ومضمونا، فكان مُجدّدا إن صحّ هذا القول.

2- خصائص الموشح الصوفي عند الششتري:

ظل الموشّح زمنا لا يغادر الأغراض الأدبيّة المعروفة التي دأب عليها أو ائل الوشّاحين، والمستمدة من أغراض الشعر العربي التقليدي، وهي الغزل والمدح والرثاء والخمريات والوصف، وقد تفاوتت هذه الأغراض من حيث شيوعها في الموشح، ولعل أكثر الأغراض استعمالا هو غرض الغزل، ومن ثم الخمريات، ثم تليها الأغراض الأخرى. ولا نجد حديثا ذا بال في المصادر القديمة التي تناولت الموشّحات سوى في دار الطّراز الذي اكتفى فيه "ابن سناء الملك" بالقول: « والموشّحات يُعمَلُ فيها ما يُعملُ في أنواعِ الشّعر من الغزل والمدح والرثاء والهجو والمجون والزّهد، وما كان منها في الزّهد يُقالُ له المُكفّر والرّسم في المُكفر خاصّة أن لا يعمل إلّا على وزن موشّح معروف وقوافي أقفاله، ويُختم بخرجة ذلك الموشّح ليدُلّ على أنه مُكفّرُه ومستقيل ربه عن شاعره ومستغفره»[1]. ثم عرف الموشّح بعد ذلك نُقلة جديدة مع اصطلح عليه بالموشّح الصّوفي، والذي قِيل بِأنّ"ابن عربي" هو أو ل مَنْ كَتَبَ شِعراً صوفيا في قالب الموشّح، وكذلك فعل "أبو الحسن الشّشتري"، وإنْ كان هذا الأخير قد تَفوَّق في فن الزّجل الصّوفي – كما سيأتي ذكره لاحِقًا-.

أعطى هذان الشّاعران دفعة جديدة لفن الموشّح، بعد انتقالهما وغيرهما من شعراء المغرب إلى المشرق، فكان لذلك الانتقال:«أثره البعيد في انتشار هذا اللّون من الموشّحات الصّوفيّة في كُلّ أنحاء العالم الإسلامي وإلى تغلغلهِ في أو ساط الشعب حتّى أصبحت كلمة (التوشيح) مُرتبطة بالأناشيد الدّينيّة

[1]) ابن سناء الملك: دار الطّراز: ص51.

والصّوفيّة»[1] وكان متوقّعا أن يظهرَ الموشّح الصّوفي في هذه الفترة بالذّات، بالنّظر إلى شُيُوع مظاهر المجون والخلاعة، والغُلُو فيهما، والانتشار الواسع لمجالس اللّهو والشُّربِ، فقابل ذلك كُلّه موجةٌ من الزّهد والتّصوّف، انعكست من خلال تلك الموشّحات والأزجال، لِتُحدثَ التوازن في مسارِ الحياةِ العامّة، فكان للشيخ الأكبر"محي الدّين بن عربي" الفضل في توظيف الموشّح لصالح التّصوّف فهو :«بوصْفِه شاعراً أندَلُسيا شارك في النّهضة الأدبيّة التي كانت قائمةً في الأندلس، وسلك بنظمه كافّة الاتّجاهات الشّكليّة التي استعمَلَها الشّعراء حينذاك، فلم يعش الشيخ مُحي الدّين بن عربي بمعزلٍ عن الحياة الأدبيّة المُزدهرة يومذاك في الأندلس، بل شارك فيها بقوله على نَسِقهم ونسْجِه على منوالهم (...) وهذا دليل على غزارة مَعارِفِه وتنوّع ثقافته، ووفرة نتاجِه الأدبي ومسايرته لموكب النّهضة الأدبيّة في الأندلس»[2].فكان "لابن عربي":«القدرة الفنّية في أن يستوعبَ الموشّحُ الفَلْسفَةَ الصّوفيّة بأسلوبٍ يوقظ العاطفة ويُحرّكُ الإنسانيّة إلى حدٍّ كبير (...) إنّ فضلَ"ابن عربي" في هذا المجال، هو اكتشاف هذا الأسلوب للتّعبير عن التّصوّف فلسفة وعاطفة»[3].

مع ذلك لا يعتبر بعض النّقاد ومنهم"العطار وستيرن"ابن عربي من رواد هذا اللون –أي الموشّح–في التّصوف:«صحيح أنّ "ابن عربي" وهو أولُ شاعرٍ نُلاحظ في ديوانِه ظاهرةَ توظيف الموشّح دينيا، لا يُمكن أن يُعدّ بِحالٍ من الأحوال شاعراً مشهورا (...)صحيح أن ديوانَه الصّوفي يُعدُّ في طليعةِ النّماذج الدّالة على الشّعر الدّيني الجديد، ومازال المثال المُحتدى في هذا المجال، إلّا أنّ شِعره محدود الانتشار والتّلقي وغايةً في التعقيد والصّعوبة، بحيث يُصبِحُ عسيرَ المنال لدى الجماهير.

ومهما يكن من أمر فليس ثمّةَ شكٌّ في أنّ"ابن عربي" أولَ من شقَّ الطّريقَ ومَهَّدَهُ أمام الموشّح الدّيني»[4] هذا الموشّح الذي يختلف كثيرا – من حيثُ المضمونُ– عن شعر الزّهد وقد ظهرَ هذا:« الشّعرُ الدّينيّ الجديد أو لا في الأوساط الصّوفيّة، ولمّا كان العصر هو عصر الصّوفيّة التي أخذت تستحوذ على

---

[1]) عناني، محمد زكريا: الموشّحات الأندلسيّة، ص68.
[2]) الخطيب، علي :اتجاهات الأدب الصوفي، بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة، دط، 1404هـ، ص448.
[3]) العطّار، سُليمان: الخيال والشّعر في تصوّف الأندلس، ابن عربي، أبو الحسن الششتري، وابن خميس التلمساني، دار المعارف، القاهرة، ط1981/1، ص320.
[4]) ستيرن، صمويل.م: الموشح الأندلسي، ص144.

وِجدان العامّة، بعد أن كانت مقصورة على الارستقراطيّة، فقد حقّق الشّعرُ الجديد أيضاً شعبيّةً عريضةً، وبهذه الطّريقةِ لَعِب الموشّحُ دوراً بارزاً في شعر الطّرق الصوفيّة ذي الشّعبيّة، الذي ظلَّ ملمَحا أساسيّا من ملامِحِ الأدب العربي في القرون المتأخّرة»[1].

إن كان الفضل الكبيرُ في توظيف الموشّح في التّصوّف يعود إلى الشّيخ الأكبر"محي الدّين بن عربي"، وأنّ ديوانه –كما أشرنا – لا يزالُ هو المُحتدى في هذا الفن، إلّا أنّ –وحسب "ستيرن.صامويل" لم يُقدّم "ابن عربي" إضافات جديدة لهذا الفن تتماشى مع التّصوّف، بَل إنَّنا نجدُه قد:«تبَنّى في موشّحاته الصّوفيّة، الطّريقة التي وصفَهَا "ابن سناء الملك"»[2] لم يَحِد عنها. بل نجِدُه يحدُ حدوَ شُعراء الأندلس، فيُقلّدُهم في مُعارضاتهم للشعراء المشارقة، ولبعضهم بعضا.ولا نجد في موشحاته من حيث شكلها سوى بعض التسميات المختلفة لعناصر الموشح وقد سبقت الإشارة إلى بعضها كمصطلح(الموشّح المُظفّر)، و هو الذي يحتوي على قوافٍ داخليّة ومصطلحات أخرى في اسم (المطلع) فنجده في ديوانه الكبير يُسمّيه مرّة (رأس)، ومرّة (المنقال) و هو المعنى نفسه.

أمّا المُعارضات والتي كان مقَلّدا فيها، فقد اشتهر بتقليده للعديد من الموشحات الدنيوية، والمعارضات لونٌ من الإبداع الشّعري، ذاع كثيرا بين الأندلسيين وهي:«أن يقول الشّاعر قصيدةً في موضوعٍ مَا من أي بحْرٍ وقافية، ويأتي شاعرٌ آخر فَيُعجَبُ بهذه القصيدةِ بجَانبِهَا الفنّي وصياغتها الممتازة، فَيَقُولَ قصيدةً من بحرِ الأولى وقافيتها وفي موضوعِهَا، أو مع انحرافٍ عنه يسير أو كثير حريصا على أن يتعلّق بالأول في درجته الفنّية أو يفوقَه(...) فيأتي بِمَعانٍ أو صُوَرٍ بإزّاء الأولى تبلُغُها في الجمال الفنّي أو تسموعليها بالعمق أو حُسنِ التّعليل، أو جمال التّمثيل، أو فَتْحِ آفاقٍ جديدة في باب المعارضة»[3].

ومن موشّحات "ابن عربي" التي عارض فيها "ابن زهر الحفيد" في موشّحته الشّهيرة(أيُّها السّاقي إليك المُشْتكى) قوله في موشّحة مطلعها:

عنـــدَمَا لَاحَ لِعَيْنِـي المُتَّكَــــــا ذِبْتُ شوقًا لِلَـذِي كَانَ مَعِــــي

---

[1]) السابق: ص144.
[2]) نفسه: ص144.
[3]) الشايب، أحمد: تاريخ النقائض في الشعر العربي، دط، ط/2 القاهرة، 1954ص7.

أَيُّهـــا البيتُ العَتِيْــقُ المُشـــرف

جَاءَكَ العبْدُ الضّعيفُ المُسْرِفُ

عَيْنُهُ بِالـــــدَّمْعِ شَوقًا تــذْرِفُ

غُرْبَـــةٌ منه وسُكرٌ فالبُكـــا لَيْسَ مَحْمُوداً إذَا لَمْ يَنْفَـــع

وتنتهي الموشّحةُ بقوله في الدّور الذي يسبق الخرجة، وقد مهّد لها بقوله:(ولقد أنشده)

أيّها السّاقي اسقِنِي لا تَأتَـــلِ

فَلَقَد أَتْعَبَ فِكْرِي عُـذّلِـــــي

وَلَقَـدْ أَنْشَدَهُ مَا قِيْـلَ لِـــــي

أيُّهَا السَّاقِي إِلَيْكَ المُشْتَكَـــى ضاعَتِ الشَّكْوَى إِذَ لَمْ تَنْفَع[1]

نلاحظ أنّه عارضها وزنًا وقافيةً، بل زاد على المعارضة اقتباس الغصن الأول من موشحة"ابن زهر"كاملا إلى خرجته.

كما عارض "ابن عربي"في موشح آخر"ابن قزمان" في بعض أزجاله، ومنه الزجل الذي يقول "ابن قزمان في آخره:

جـانِي الحبيْب فَميمتو فَـوّاح

كـــانّه قَد أَكَلَ بِهَا تُفَّـــــاح

فَقُلتْ لُ، ولِّي فِي الكلام راح

حبيــــبي أَيْنَ أكلتَ التُّفّـاح

جِــــيءْ أَعْمَــلْ لِــي أَحْ[2]

يُعـارض "ابـن عـربي" هـذا الزّجـل في موشّـح لـه ويقتـبس خرجتـه كاملـة بتغيـير الاسـتفهام في زجـل "ابـن قزمان"إلى الشّرط في الموشّح بقوله:

---

[1]) ابن عربي، الديوان الكبير: ، موشّح رقم9ص110.

[2]) ابن قزمان: الديوان، ص 212

فاح النّدَى من عُرفِ مَحبوبِي

إنْ كَانَ ما بدا منْهُ مَطْلُوبي

فَصِحْتُ يَا مُنايَ ومَرْغُوبِي

"حَبِيْبِي إن أكلتَ التُّفّـاح

جِـيءْ وبعْمَـلْ لِـــي آحْ[1]

أخضع "ابن عربي في معارضاته موشّحات دنيوية مشهورة للموشّح الديني:«ولا يستطيع المرء أن يُحدّدَ بالضبط ما الذي كان يدور في خُلد ابن عربي حين قلّد وسار في ركاب شعر الموشّح والزّجل الدّنيوي على هذا النّحو، نظراً لغياب الشّواهد القَويّة، هل كان يرمِي إلى إضفاء صبغةً شعبيّة أكبر على أشعارِه الدّينية، بإخضاعه لِلَحن المألوف والبناء المعروف في موشّحٍ مشهور؟ أم أراد أن يرفَعَ من مصَاف شكلٍ شعريٍّ بالتّحْلِيقِ به إلى مُسْتوى أعْلَى؟أم أنّ جَذْوة الفن الكامنة في نفسه كما في نفس كلّ شاعر من شعراءِ تلك الفترة قد أحجَّتها الحُمَيَّا العتيّة للمعارضات»[2].

ذلك كُلّه دفع "ابن عربي" لتوظيف قالب الموشّح في التّصوّف:«وعلى كُل حال تُعدُّ ظاهرة اتّخاذ الشعر الدّيني وتقمّصه أشكال الأشعار الدّنيوية ظاهرة مألوفةً في تاريخِ الأدب على مرّ العصور وفي كل اللغات»[3]

لكننا في المقابل نجد شاعرا آخر قد تفوق في هذا المجال، وبدَّ كل أقرانه في الموشّح الصوفي، هو "أبو الحسن الشّشتري"، وظل بلا منازع أكثر من روَّض هذا القالب لأغراض الشّعر الدّيني .

ظلّ:« شعر "ابن عربي محصورَ نطاقِ التّداول حتى ما كان منه بسيطا، على حين تمكّن الششتري منَ الجمع بين مشاعره الصّوفيّة، وهذا الشّكل الشّعري الجذّاب في آن واحد، وشاع شعره على نطاقٍ واسعٍ في القرون اللاّحقة»[4]وإن كان الشّشتري قد اشتهر بأزجاله الصّوفيّة إلّا أنّه عُرِفَ بموشّحاته

[1]) ابن عربي، الديوان الكبير: ، موشّح رقم8ص109.
[2]) ستيرن، صامويل.م : الموشح الأندلسي، ص149
[3]) نفسه: ص149.
[4]) ستيرن، صامويل.م : الموشح الأندلسي: ص154.

أيضاً وكان له دورٌ كبيرٌ :«لا يَقِلُّ أهمّيّةً وخطورةً و هو تطوير البناء الفنّي للموشّحات والتوسّع في استعمالها مُتَابعا ما بدأهُ "ابن عربي" بالتّنمية والاختراع، وبذلك يكون "ابن عربي"- حسب ظنّنَا- باستخدامه الموشّحات قد دفع "الششتري" للتخلّي عن الشّعر التقليدي والانصراف إلى عالمٍ جديد من التّعبير الفنّي، مع عدَمِ تجَاهُلنا لدور لا بأس به قام به"الشّشتري" في ميدانِ الشّعر التقليدي»[1] .

ومثلما فعل "بن عربي" وسائر شعراء الأندلس، فقد جرّب "الشّشتري"شعر المعارضات فكانت له في ذلك محاولات جميلة، فنجده مثلا يُعارض موشّحةَ "ابن باجة"والتي مطلعها (جَرِّرِ الدَّيل أيَّمَا جَرِّ)، فصاغ "الششتري" موشّحته التي مطلعها:

صَاحِ لاَحَ الصَّبَاحُ لِلْحَبْرِ بَعْدَ لَيْلٍ دُجَاهُ كَالحِبْرِ

أَشْرَقَتْ شَمسُهُ لمــرآتِهِ

وتوارتْ حُجَّابُ ظُلُمَاتِهِ

فانْثَنَى فَائِزاً بِلَـذَّاتِـه

وَتَـرَقَّى لِنَيْـلِ مَرْضَاتِـه[2]

وعلى نفس طريقة موشّحة "ابن باجه"مستعيرا مطْلَعَها لخرجته، فقال "الشّشتري" في الدّور الذي يسبق الخرجة وقد مهّد لها بقوله:(واطِعْ في هواك من غنّى):

يَا علِي أَنِبْ إِلَى اليُمْنَــا

وَاتَّخِـذْ شِـرْعَةَ الهُـدُى حِصْنَـا

تَلْقَ فِيْـهِ النَّجَـاةَ والأَمْنَـا

وَأَطِعْ فِـي هو اكَ مَنْ غَنَّـى

ثمّ تأتي الخرجة في قوله:

جَـرِّرِ الـدَّيل أيَّمَا جَـرِّ وَصِلِ الشُّكْرَ مِنْكَ بِالشُّكْرِ[3]

---

[1]) العطّار، سليمان: الخيال والشّعر في تصوّف الأندلس، ص321.
[2]) الششتري، أبو الحسن، الديوان: ص163. موشح رقم37
[3]) السابق: ص164.

ويبدو:« أنّ هذه الموشّحة تقفُ شاهدا وحيدا على التأثير المباشر للمعارضة.ثمة موشّحة أخرى تُعارضُ بصراحةٍ موشّحة "الأعمى التُطيلِي"على الرّغم من أنّ خرجة النّموذج تُركت دون مُعارضة»[1]

وموشّحة الأعمى التّطيلي الشهيرة –وقد مرت بنا– والتي مطلعها:

ضاحِــكٌ عَنْ جُمَـــانٍ سّـــافِرٌ عَـنْ بَـــدْرِ

ضَاقَ عَـنْهُ الزَّمَـــــانُ وحَــوَاهُ صَـــــدْرِ

أمّا "الششتري"فيقول في مطلع موشّحته:

قَبْــلَ كَـوْنِ الزّمــان وَوُجُــودِ السَّكْــرِ

أَسْكَـرَتْنِـي بِـــدَانِ الهـــوى والخَمْــرِ

أمّا خرجة هذا الموشّح والتي لم يعارض فيها "التطيلي"هي:

جَـارْ عَــلَيَّ الـزَّمَـان فِي هـــوى مَنْ تَـــدْرِيْ

صُمْـــتُ عَنْـــهُ أوَان وَجَـعَلْتُـهُ فِطْـــــــرِيْ[2]

وهناك موشحات أخرى للشّشتري تظهر فيها معارضته واضحة لأشهر الموشّحات الدنيوية:«بالإضافةِ إلى أنّهُ يوجد عدَدٌ غيرُ قليل من موشّحات الشّشتري تُسْتوحَى خرجاتها، بالنّظر إلى القرائن الكامنة فيها، موشّحات دنيويّة؛ ومن ثمّ فإنَّ موشّحَات الشّشتري هي مُعَارضاتٌ لها »[3].

ومن أبرز إضافات "الشّشتري" لِفنّي الموشّحات والأزجال – على السّواء– قُدرتُهُ الفائقة في التّعبير على أدقّ القضايا الصوفيّة وأعمقِها بأسلوبٍ بسيط ولغةٍ سهلَةٍ، فتَناول مُعظم القضايا الصّوفيّة والفلسفيّة التي أثارتْ جدلًا واسِعًا، كفكرةِ الوحدة المُطلقة، الخلق الجديد، نظريّة الخيال، البرزخ... وغيرها من الأفكار التي طوّعَهَا لهذين الفنّين، فنجِده يتّفق مع تلك الأفكار حينًا، ويُفنّدها أحيانا أخرى، أو يقف على الحياد منها كلّ ذلك بأسلوبٍ سهلٍ وبسيط، فنجده مثلا يرفُض فكرة البرزخ، والبرزخ يعني وسَطٌ بين طرفين، فيقول في آخر دورٍ من إحدى موشّحاته:

---

[1]) ستيرن، صامويل.م : الموشح الأندلسي، ص155.

[2]) الششتري، الديوان: ص145.147. موشح رقم30

[3]) السابق : ص156.

تَـلاَشَت الأَطـــراف بِلاَ وَسَـــــط

هَـذَا هو الإنْصَـــاف خَـــلِّ الغَلَـط

قَدْ حَـارَتْ الأوصَـاف فَافْهَـــمْنِي قَـط

بَـــلاَبِــلُ الأَفْـــــرَاحِ لِلْمُسْتَهَـــــام

غَنّتْ بِــــرَوضٍ فَــاحْ وَرَنَـا الحَمَــام[1]

من المعروف أنّ الشّشتري تنقّل كثيراً، من الأندلس إلى مُراكُش إلى بِجاية ثمَّ طرابلس، وفي المشرق بين مصر والحجاز والشّام، وعَرَفَ في تنقّلِه عدّة مذاهب صوفيّة، بين مدْيَنيّة وهو في الأندلس ثمَّ تعرّف عَلَيْهَا أكثر أثناء إقَامَتِه في بجاية، وسبعينيّة في المغرب والمشرق، وشاذليّة في مصر:«و هو في المراحل الثلاث يبحثُ عن الحقيقة، وعن ثوبٍ فني للتعبير عن مُعَاناته وكُشُوفِه في هذا البحث، ويَتَطوَّرُ مُعجمه مُشْتمِلاً على ألفاظٍ جديدةٍ تَنتَمِي إلى كلِّ إقْليمٍ زارَهُ، مع بقاء الأندلسيّة غالبَةً عليْهِ، لُغَةً وفنا بدَليل استمراره يقرضُ الشِّعرَ موشَّحًا وزَجَلًا، مَعَ بَقَاء اللّهجَةِ الأَندَلُسيَّةِ غَالبَةً عليه»[2].

وأبرزُ ما نلمحه في بنائه للموشّحات والأزجال، هو ذلك التقارب الموجود بين هذين الفنّين:«مع بقاء البناء المُعرَب للموشّحات، والبناء العامي الذي يسكن أو اخر الكلمات في الأزجال، ولكن بسبب ذلك التّقارب الذي أشرنا إليه، فإنّ الموشّحات لَا تخلومنَ العامِّيةِ لفْظًا وبنَاءً، كمَا أَنَّ الأَزْجَال لَن تَخلُومن الفُصْحى لفظًا وبِنَاءً»[3].وإن كان هذا مرفوضا في تركيب هذين الفنّينِ، إلّا أَنّ الشُّشتري يُحسِنُ التَّلَاعب باللَّفظ وله حِيَلٌ فَنّيّةٌ في تفصيح بعض مُفردات الزّجل والعكس في الموشّح، ومن مظاهرِ إدخَال الدّارجَة في الموشّح قوله:

نَشْــــربْ بِكَــأس الحُمَــيَّا وَمَـــنِّي نَقْبَــل عَلَيَّـــا وَلَيَّــــا نَعْشَـــقْ بَنِيَّــــا

لِأَنِّي هـــو ذَاتِـــي وَرُوحِـــــي حَقِيقَـــة

تَمْـــلَا وتَسْقِيْــــنِي خَمْــــــره رَقِيْقَـــة

1) ديوان الشّشتري: ص233.

2) العطّار، سليمان: الخيال والشّعر في تصوّف الأندلس، ص341.

3) المرجع السّابق: ص342.

وَلَا نَبَـــالـــي بِقَـــولِ الحَقِيْقَـة

فَـاطْلَبْ عَلَيَّـا لَـدَيَّـا واشْـرَبْ هَنِيـا مَـرِيَّـا خَمْـرًا قَدِيْمًـا حَلِيَّـا

إِشَـارَاتـِيْ مَنِّـيْ فِيَّـا، فَـاعْلَـم

ولَا تَـرَدْ عَلَيَّـا ثَـانِيْ، فَافْهَـم

عَيْـنُ الجَمْعِ أَنَـا كُلِّـيْ فَالـزَمْ

فَخَـلِّي هو وهِـي وَتْـرُكْ لِـزَيْـدْ ومَيّـا وَطِبْ واعْشَـقْ بَنَيَّـا

فَالْفَـانِيْ يَفْـنَى وَتَبْقَـى حَيَـاتِي

وَلَا تُفَـارِقْ حَيَـاتِيْ صِفَـاتِـي

فَـذَاتِي كُلِّـي وكُلِّـي ذَاتِـي

وَشَمْـسُ ذَاتِـي مُضِيّـا وَمِـنّي نَقْبَـلْ عَلَيَّـا وفِـيَّ نَعْشَـقْ إِلَيَّـا[1]

فالنّص السّابق موشّحٌ أقربُ إلى الفُصحَى مع لهجَةٍ أندلسيَّةٍ خفيفة، وبالتّالي فهو لا يَخلو من بعض المفردات العامّية كقوله مثلا:(بُنيّا، نَقْبَل، مُضَيَّا) فالأصل فيها(بنت، مضيء، أُقبل..) وغيرها من الألفاظ، فَهي في الأصل عبارات فصيحة لكنه نقلها بطريقته إلى العامّية، إمَّا بإضافة (همزة الوصل) أو (ياء) المتكلّم في نهاية المفردة، فنلاحظ أنّ:« عامّيّة النّص لَا تَخفى، كما أنّ إعرابه لَا يُنكر، ولعلّنَا يُمكن أنْ نعُدّ النّص زَجَلًا، كما لَنَا أنْ نعدَّهُ مُوشّحًا، ولَا بَأْس على مَن أخذه كموشّح، ولَا ضيرَ على مَنْ نظرَ إليهِ كزجَل، فلسْنا أَمَام لفظةٍ غريبَةٍ واحِدَةٍ، ولَا بِناءٍ واحدٍ يُمكن أن تختلّ عامّيتهُ بالنّطْقِ الفَصِيح، أو تسؤ فصاحته بالنّطق العامّي، وليس ذلك أمْراً يسيراً وإنّمَا هو بَراعَةٌ وموهِبَةٌ في اخْتِيَار الألفاظِ والعِبَاراتِ»[2].وممّا يُتيح ذلك التّضايف ويقوّيه بين العامّية والفُصحى في موشّحات الشّشتري هو :«وجود الكلمات التي تنتهي بالألف المقصورة أو المنقوصة، كذلك قصر الفقرات يُتيح التقارب بين اللّهجتين، وأخيرا استخدام فعل الأمر الواحد النّطق بين الإعراب واللّحن، يُضيفُ لأُسلوب الشّاعر استخدام

[1]) الشّشتري، الديوان: ص87.86.زجل رقم:2

[2]) العطّار، سليمان: الخيال والشّعر في تصوّف الأندلس، ص343.

الضرورة الوزنيّة العروضيّة في خلق هذا الأسلوب العامّي المُعرب (...) ما سَبَقَ يُفسّر وصْفُ بعضَ أشعَار العمودية بالركاكة، كما يُفسّرُ مَا سمّيْنَاه بروح الزَّجال في تلك الأشعار»[1].دون أن يغيب عن أذهاننا:« أنّ الزجل غالباً ما كان يستلهم الموشّح، والحق أنّ الشّشتري كان أيضًا على عِلمٍ كاملٍ بتقاليد الموشّح الأندلسي، وبذل محاولات غير قليلة في الاتّكاء عليها والامتياح منها»[2].

وعلى الرّغم من أنّ "ابن قزمان" يُقبّحُ اللّحن في المُوشّح والإعراب في الزجل وسمى ذلك (موشّحًا أو زجلا)كان، بالمزنّم، إلّا أنّ الشّشتري وببراعةٍ فائقة استطاعَ نقل هذين الفنّين معًا إلى:« الشّكل التّلقائي الخالي ممّا يراه ابن قزمان عيبًا، وهو التّكلّف والاصطناع في صنَاعةٍ تحتاجُ إلى الموهبة النّابعة من نضوجِ الإحساس الجَمْعي عند الشّاعر الذي يتّخذ من الأسلوب الشّعبي أداة للتّعبير، وإذا كانت موشّحات "ابن عربي" قد نقلت الفكر الفلسفي التّصوُّفي إلى القالب الفَنّي دون تكلّف ظاهر، فإنّ الشّشتري نقَلَ هذه الموشّحَات نفسَهَا إلى القالب الشّعبي الذي تتميّز به الأزجال، كما نقل الأزجال إلى المكانة الرّفيعة– ولو إلى حدّ ما– التي تتمتّع بها الموشّحات دون الأزجال في الوسط الأدبي وهذا –في رأي– غايةَ التَّوفِيق»[3].

4.1- **الزَّجل**:

يُعدّ الزّجلُ ضربا من النّظمِ، نال هو الآخر شُهرةً واسعةً في المغرب والأندلس، كتلك التي نالها الموشّح، فهو يشترك معه في عدّة خصائص، ولعل سبب ولوعِ الناس بالزّجل في تلك الفترة، يعود لسهو لة لغته وطريقة نظمه، فهو عند سماعه :« لا يُلتذّ به ويُفْهَمَ مقاطِيعُ أو زانِهُ ولزومِ قوافيه حتّى يُغنّى به ويُصوّتْ»[4] لذلك سُميّ زجلا، فهو نُظمَ ليُغنَّى.

1.4.1-الزجلُ لغةً:

جاءتْ مادّةُ (زَ.جَ.لَ) في لسان العرب دالّةً في معظمها على معْنًى واحد تقريبا، و هو التّصويت، أي رفْعُ الصّوت والتّطْريب :« فالزّجلُ، بالتّحريك: اللّعِبُ والجَلَبَةُ ورَفْعُ الصّوتِ وخُصَّ به

[1]) السابق: 343.
[2]) ستيرن، صامويل.م : الموشح الأندلسي، ص154.
[3]) السابق: ص343.
[4]) المُحبّي، خلاصة الأثر: ص108.

التّطْريبُ...وفِي حدِيثِ الملائِكَةِ: لهم زَجَلٌ بالتَّسبيحِ، أيْ صوتٌ رفيعٌ عالٍ، وسَحابٌ ذُو زَجَلٍ، أي ذُورَعْدٍ، وغيْثٌ زَجِلٌ: لرَعْدِهِ صوتٌ، ونبْتٌ زَجِلٌ:صوَّتَتْ فيه الرِّيحُ، والزِّجْلَةُ: صوتُ النّاس...»[1] فاللفظة هنا لا تخرُجُ عن معنى رفع الصوت.

وفي "المعجم الوسيط":« زجَلَ زجَلاً: لَعِبَ وأجلَبَ ورفعَ صوتَهُ، وطرّبَ فهو زَجِلٌ وزَاجِلٌ، وهي زَجِلَةٌ»[2] ومفهومها هنا أيضا هو رفع الصّوت للتطْريب، لذلك قال المحبّي –كما أشرنا سابقا – حتّى يُغنّى به ويُصَوّت، وهذا ما يُفسّر سببَ انتشار الزّجل وذُيُوعِه بين العامّة على وجْهِ الخصوص، لأنّهُ يُتَغنّى بِه، ولأنّ لغتَهُ دارجة، ممَّا درَج النّاسُ على التّحدُّثِ به وألِفُوه.

وفي أسبقيّة الموشّح على الزّجل أو العكس، كلامٌ كثيرٌ تدأو له المؤرّخون ودارسوا هذين الفنّينِ، سنعرض له في حينه إن شاء الله، ولكن حسبنا هنا ماقاله "ابن خلدون" في هذه القضيّة، والذي يرى أنّ الزجل ظهرَ بعد الموشّح حيثُ قال :« ولمّا شاعَ التّوشيحُ في أهل الأندلس، وأخذ به الجمهو ر لسلاسته وتنميق كلامِهِ وتصريعِ أجزائِهِ، نسجَت العامّةُ من أهلِ الأمصارِ على منوالِهِ ونظَمُوا في طرِيقَتِهِ بلُغَتِهم الحضريّةِ ومن غيرِ أن يلتزموا فيه إعرابا، واستحدثوا فنا سمّوه الزجل»[3] فالزّجل من نسج العامّة وليس الخاصّة، نظموهُ بلغتهم الت ألفوهَا، دون أن يلتزموا فيه إعرابا، نظموه على طريقة الموشّح، ما يوحي –حسب ابن خلدون–أنّ الزّجل ظهر بعد الموشّح.

2.4.1- الزّجل في الاصطلاح:

أمّا التّعريف الاصطلاحي للزجل، فقد ذهب معظم الدّارسين على أنّ الزّجل هو ذلك:« الشّعر المُلَفّق كن الكلام الملحون، ويتميّزُ بتعدّد أو زانهِ وتنوّع قوافيه، وعدم خضوعه لبحور الخليل المعروفة»[4] لكن هناك من يرى أنّ هذا التعريف قاصرا:« لأنّه لا ينطبقُ على الزّجل وحدهُ دون سواهُ من فنون القول الأخرى، بحيث يكون جامعا مانعا، فهناك أنماطٌ لا تُحصى من النّظمِ العامّي يُمكن أن ينطبق عليها هذا

---

[1]) أبو الفضل جمال الدّين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، مج11/دار صادر، بيروت، دط، دت، ص:302.

[2]) مجد الدّين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص:389.

[3]) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدّمة، ص:328.

[4]) مجدي شمس الدّين، ابن قزمان والزّجل في الأندلس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 2008، ص29.(نقلا عن التراث الشعبي..)

التعريف، فهي من الشّعر الملفّق الملحون، ولا تخضعُ للعروض التقليدي مثل "الكان وكان والقوما والمواليا والدّوبيت»[1].والزّجلُ فنٌّ من الفنون الملحونة، بل هو :«أرفعها رُتبة وأشرفها نسبة وأكثرُها أو زاناً وأرجحها ميزانا، ولم تزل إلى عصرنا هذا أو زانه متجدّدة، وقوافيهِ متعدّدةٌ، ومخترعوه أهل الغرب، ثمّ تدأو له الناس بعدَهم»[2]تلك هي أبرز الخصائص التي تميّزُ الزّجل عن الموشّح وعن غيرهِ من ألوان النّظم الأخرى، وهناك عدّة تعاريف قدّمها الدّارسون لفن الزّجل، لكن مُعظمها تعاريفُ عامّة، بمعنى لا تخصّ الزّجلَ وحدَهُ، بل قد تندرج تحتها ألوانٌ أخرى من النّظم، كالقوما والكان كان وغيرها.. :« والواقعُ أنّه من الصّعب وضع تعريفٍ دقيقٍ للزجلِ بحيث لا يَشملُ غيرَه من فنون القولِ الأخرى، وبحيثُ يكون جامعا مانعًا، ربَّما نكون أقرب إلى الدّقةِ إذا قُلنا إنَّ الزّجل منظومةٌ غنائيّةٌ أندلسيّةٌ وُضعتْ أساسا لِتُلحّنَ وتُغنّى، ولا تسيرُ في موسيقاها حسب الوزن والقافية التقليديين، وإنّما تتبعُ نظاماً جديداً مُتحرّرا نوعا ما، بحيثُ يتغيّرُ الوزن وتتعدّد القافية، ولكن مع التزام التقابل في الأجزاء المتماثلةِ، وتُصاغُ بالعاميّة، فهذا التعريف رُبّما لاينطبق إلاّ على الزّجل وحدهُ»[3].

ويُعرّفه (آنخيل بلنثيا)، وهو تعريف مشتق من طبيعة بناء الزجل نفسه، بأنّه :« شِعر يُصاغُ في فقرات تُسمّى أبياتا، وتبدأ مقطوعته بِمَا يُعرف بالمركز أو السِّمط تليه أغصانٌ ذات قافيّة واحدة ووزن واحد، يتكوّن الغصن منها من ثلاثةِ مصاريع أو أكثر ثمّ يعقُبُها بيتٌ في نفس وزن المركز وقافيتُه وهكذا»[4]تلكم هي عناصر بناء الزجل، التي سنأتي على ذكرها في حينها إن شاء الله، وقد لا يتّفق بعض النقاد في وصف الزجل بكونه (شعر)، لأنّ الزجل يختلف عنه في كثير من الخصائص وإن كان يأخذ بعض خصائصه، فكما أنّ للشعر ما يميّزه عن بقيّة الأجناس الأخرى، فإنّ للزجل من الخصائص ما يتفرّد به عن الشّعر، وعن غيره من أصناف القول الأخرى.هذا تقريبا وهناك تعريفات اصطلاحية كثيرة للزجل حسبنا ما ذكرنا منها..

---

[1]) مجدي شمس الدّين، المرجع نفسه، ص:29.
[2]) أحمد محمد عطا، دراسات في فنّي الأزجال والموشّحات، مكتبة الآداب، ط1999/1، ص:95.
[3]) مجدي محمد شمس الدّين، الموشّحات بين الأغاني والألحان، دط، القاهرة، 1996، ص:31/30.
[4]) آنخيل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، تر/حسن مؤنس، مكتبة الثقافة الدّينية، دت، دط، ص143.

5.1- لغة الزّجل:

أكثر شيء يميز الزجل عن أصناف النظم الأخرى، وعن الموشح بشكل خاص، هي لغته، فقد أثارت لغة الزجل منذ القديم وحتى عصرنا هذا، الكثير من النقاش بين النقاد، وصل الأمر ببعضهم إلى تصنيف الزجل خارج إطار الفنون الأدبيّة لأنّ لغته(عامية)، وبالتالي لا يمكن أن نعُدّه من الأدب الرفيع، فلغته دراجة موجّهة للعامة والرعاع، في حين يرى آخرون أنّ الزجل من أصدق ألوان القول وأبسطها تعبيرا عن ميولات ورغبات وأحاسيس عامة النّاس.

لا نريد هنا أن نخوض في تحديدٍ مفاهيمي دقيق لمصطلحات[اللغة واللّهجة، والقول والكلام]، وإنّما أرى أنّه من نافلة القول أن نشير باختصار لمفهو م اللّهجة في الاصطلاح اللغوي، ونعرف معنى الدارجة، أي طريقة الكلام التي درج وتربّى عليها الإنسان منذ ولادته، وهي لغةُ العامّة، وتَعنِي اللهجةُ: « طريقةٌ مُعيّنة في الاستعمال اللغوي، توجدُ في بيئةٍ خاصّةٍ من بيئاتِ اللّغةِ الواحدة»[1]ويرى إبراهيم أنيس:«أنّ اللّهجة في الاصطلاح العلمي الحديث، هي مجموعة من الصّفات اللّغوية، تنتمي إلى بيئة خاصّةٍ، ويشترك في هذه الصّفات جميعُ أفرادِ هذه البيئة، وبيئة اللّهجةِ هي جُزءٌ من بيئةٍ أو سع وأشمل تضمُّ عدّة لهجات»[2].ومعلومٌ أنّ بيئة الأندلس كانت ملاذا لعدّة أجناس من الأو روبيين، ثمّ العرب الفاتحين، فاختلطت اللغات واللهجات، وتأثّر أحدُها بالآخر، ولعل اختلاط اللهجات حدث مع العرب كثيرا في فتوحاتهم، ولم يحدث لهم في الأندلس فقط وإنّما:« النّازلة من العرب في الأمصار قد تأثّروا بلغة أهل الأمصار التي نزلوا فيها من فُرسٍ وروم وحَبَشٍ ونَبَطٍ وقَبْطٍ ولم يؤثّروا فيهم فقط»[3] بل تأثّروا بهم أيضا وأخذوا الكثير من لهجتهم، إلاّ أن العربيّة الفصحى كثيرا ما تبقى سائدةً في المجتمعات والأمصار التي يفتحها المسلمون، ما يسمى بالصراع اللغوي، :« فقد غزا العربُ جِهاتٍ كثيرة متعدّدة اللّغات، واستطاعت اللغة العربيّة آخر الأمر أن تصرعَ تلكَ اللّغات في مهدها، وأن تحُلّ محلّها، فقد تغلّبت على الآرميّة في العراق والشّام وعلى القبطيّة في مصرَ والبربرية في بلاد المغرب والفارسيّة في بعض بقاع مملكة

[1]) عبد الغفار حامد هلال، اللهجات العربيّة نشأةً وتطوّرا، مكتبة وهبه، ط/2، 1993ص33.
[2]) إبراهيم أنيس، في اللهجات العربيّة، مطبعة أبناء وهبه حسان، ط/2، 2002ص15.
[3]) محمد عيد، المستوى اللغوي(للفصحى واللّهجات والنّثر والشعر)دار الثقافة، دط، دت، ص43.

فارس القديمة»[1] ولعل هذا من قبيل تأثر المغلوب بالغالب على حد قول ابن خلدون، لكنّ العربيّة –كما أشرنا سابقا– تأثّرت هي الأخرى:« بلغات البلاد المفتوحة وأثّرت فيها، وإذا كانت قد كتب لها التّغلب، فإنّها قد فقدت أيضا بعض مميّزاتها حتّى انشعبتْ إلى لهجات»[2] وهذا ما حدث تقريبا في الأندلس، إلاّ أنّ السّكان الأصليين حافظوا على لغتهم من الاندثار الكلّي، وأخذوا الكثير من اللغةِ العربيّة، بل ظلّت اللغةُ العربّيةُ سائدة في هرم السّلطةِ، وعند الخاصّةِ، أمّا عامّةُ النّاسِ فكانوا يتحدّثون لهْجَةً هي خليطٌ من لهجاتٍ إسبانيّة وعربيّة ومن هنا يُمكن القول:« أنّ اللهجات العامّية أصبحت في الحضر عادة، وأنّ الفصحى أصبحت صناعة»[3]

يرى بعض الباحثين في هذا المجال، أنّ لغة الزّجل في البداية لم تكن دارجة صرفة، بل كانت خليطا بين لغةٍ مُعْربةٍ ودارجة أندلسيّة، وقد أثبتت الدّراسات التي قام بها المستشرق (خوليان ريبيرا) في هذا المجال:« أنّ أهل الأندلس كانوا يستعملون العربيّة الفصيحة كلغة رسميّة يتعلّمها النّاس في المدارس، ويكتبون بها الوثائق وما إليها، أمّا في شؤنهم اليوميّة وأحاديثهم فيما بين بعضهم وبعض، فكانوا يستعملون لهجة من اللاتينيّة الدّارجة أو العجميّة *el romance* وكان هذا الازدواج في اللغة هو الأصل في نشؤ طرازٍ شعريّ مُختلطٌ تمتزج فيه مؤثّرات غربيّةٌ وشرقيّةٌ »[4] من هناك يمكن القول أنّ الزّجل في أصله أغنيّة شعبيّةٌ:« لم تبدأ إلاّ حين تمّ ازدواج اللّغة العربيّة في الأندلس لانقسامها بين لهجةٍ دارجة وأخرى مكتوبة، وقد بدأ هذا الازدواج في المدن الكبيرة، ولا أظُنُّه تعدّى نهاية القرن الثالث وبداية الرّابع، ثم تَجَاوَزَ هذا الازدواج مجال المدن إلى البادية، حتى لنرى أنّ هناك في دور مُتأخّر أزجالاً يُتغنّى بها البُداة أنفسهم»[5].كان هذا الازدواج هو البدايات الأولى للزجل، فكان خليطا بين لغةٍ دارجةٍ وأُخرى مُعربَةٌ، وما تجدر الإشارة إليه هنا هو أنّ الدارجة لم تكن مُقتصرةً على دارجة أهل الأندلس فحسب، بل تسرب للغة الزجل دارجة أهل المغرب والمشرق والشام، باعتبار الفتوح والهجرات العربية للأندلس، وهذا ما يُفسّر

[1]) إبراهيم أنيس، المرجع السّابق :ص22.
[2]) محمد عيد، المستوى اللّغوي(للفصحى واللّهجات والنّثر والشعر): ص44.
[3]) نفسه : ص47.
[4]) آنخيل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص143/142.
[5]) إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي(عصر الطوائف والمرابطين)دار الشروق، عمان/ط1، 1997ص206.

انتشار:« أزجال الأندلس في العراق وبلاد الشّام واستعذبها المشارقةُ ونسجوا على منوالها »[1] فلم تَكن الأزجال إذا مكتوبةً بدارجَةٍ أندلُسيّةٍ عامّيةٍ خالصَةٍ:« وإنّما كُتبتْ بلُغةٍ لا يُستغلَقُ فهْمُها على المشارقة، وهذا يرتبط بما سبق أن ذكرناه من أنّ الزجل لم يكن فنّا شعبيّا خالصا لأنّهُ كان من نتاجِ طَبَقةٍ حضيت بنصيبٍ وافر من الثّقافةِ »[2] يؤكّد عبد العزيز الأهواني هذا الرأي، حيث يرى انطلاقا من دراسته لأزجال ابن قزمان شيخ الزجالين:« أنّ هذه الأزجال مهما كان حظُّ الخيال العامي فيها والمعاني الشّعبيّة، لم تكن فنّا شعبيّا صحيحا وإن كانت مزيجا من فنّين، فنٌّ قديمٌ متداول بين الشّعراء والوشّاحين، وفنٌّ شعبيٌّ لا سندَ لهُ من التراث المكتوب، وأنّ جمهور الزجل لم يكن الشّعبُ في الأزقّةِ والحارات، كما لم يكن أيضا الجماعةُ الضّيّقةُ المحدودةُ التي نظمَ لها الشُّعراء القصائد»[3].

ولقد حكى ابن قزمان ذلك في مقدّمة ديوانه حيث قال: :« يوجد في الأندلس ضربان من الزجل جنبا إلى جنبٍ:أو لهما شعبيٌّ خالصٌ جافٌّ غليظ، يستعمل الزّجالون فيهِ اللغةَ الدّارجة، وعُجميّة أهل الأندلس *el romance* وكان يُوافق أذواق العوام، وثانيهما مصقول مُهذّب *erudita* مُصطنعٌ مُتكَلَّف يَستعمِلُ النّاسُ فيه حركات الإعراب التي لا تجري بها ألسنتُهُم في دارجِ الحديث، ولم يبقَ من النّوع الأول شيءٌ»[4]وابن قزمان نفسه لم يكن رجلا من العامّة، فكتُبُ الأدب تحدّثنا على أنّه من بيتِ جاه وشرف، يقول ابن سعيد في المُغرب بأنه قد:« أُثنيَ على هذا البيت الحجازي في بيوت قرطبة، وأنّهم لم يزالوا ما بين وزيرٍ وعالمٍ ورئيس»[5]وقد كانَ ابن قزمان في أو ل أمره:« مُشتَغِلاً بالنّظمِ المُعربِ، فرأى نفْسَهُ تقصرُ عن أفرادِ عصره، كابن خفاجةَ وغيرِهِ، فعمدَ إلى طريقةٍ لا يُمازِجُهُ فيها أحدٌ منهم، فصارَ إمامَ أهل الزّجل المنظوم بكلام عامّة النّاس»[6].اختار ابن قزمان في نظمه للأزجال منهجا خاصّا به وذلك بعدما:« درس أزجال جميعَ من تقدّموهُ، ثمّ شقّ لنفسه طريقاً جمع بين الفريقين الذيْنِ ذكرناهما، وعرف

---

[1]) محمد عباسة، اللهجات في الموشّحات والأزجال الأندلسيّة، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، عدد9، 2009ص11.
[2]) فوزي سعد عيسى، الموشحات والأزجال الأندلسيّة في عصر الموحّدين، دار المعرفة الجامعيّة، دط، الإسكندريّة، 1990 ص188.
[3]) الأهو اني، عبد العزيز ، الزجل في الأندلس، معهد الدراسات العربية العالية، دط، 1953. ص147.
[4]) بالنثيا آنخيل جنثالث، تاريخ الفكر الأندلسي، ص158.
[5]) المغربي، ابن سعيد، المُغرب في حِلى المغرب، ج/1، تر/شوقي ضيف، ط/4، دار المعارف، ص99.
[6]) نفسه: ص100.

كيف يحتفظُ بأحْسن خصائصهما، فرأى أنّه من فسادِ الذوقِ والتّكلُّفِ أنْ نستَعمِلَ حركاتِ الإعراب في شِعرٍ يُرادُ أنْ يُتَغنّى به جماعةً في جمهو ر من النّاس ومن ثمّ فلا مفرّ من استعمال لغة الكلامِ الدّارجة حتى يقرب من أفهام الناس كافّةً»[1].

فمن النّوعين، استطاع ابن قزمان أن يجد طريقته الخاصّة في نظم الأزجال الفنّيّة المصقولة، التي تجمع بين العامّي والمعرب، ويُركز ابن قزمان على لفظ العامّي الذي يُريدُ به اللهجةَ العامّية الدّارجة:« الجارية على الألسن في قرطُبةَ بما فيها من نكات سوقيّة، وعباراتٍ مُبتذلةٍ ومعجَم السّاقطات في المواخير، وألفاظِ الطُّلاب التي يستعملونها في مباذِلهم خارجَ الدّرس ومفردات الأطفال حين يلعبون في الأزقّةِ، وفيها الكثير من المُصطلحات التي يتعارفُ عليها أهلُ كُلِّ حرفَةٍ، ولا تخلوكذلك من اللّغوالفارغِ الذي تَحفل به أحاديثُ البيوت، وبعضُ مفردات هذه القصائد الزّجلّية مُلْتَقَطٌ حقّا من جُملٍ موجودةٍ فعلا، تتردّد على ألسنة العامّة»[2]أي أن يشوبَ الزجلَ عُجمة أهل الأندلس عموماً، لكن أن يكون ذلك في أسلوبٍ رقيقٍ مُتَخيّرٍ رشيقٍ، بعيدٍ عن الابتذال والفاضاضة، وقد برع ابن قزمان في ذلك ايما براعة.

أبرز ما ينمازُ به الزّجل هو ذلك الازدواج، :« الازدواج في اللغة وفي الموضوعات، ففيه عروبة وفيه إسبانيّة، لأنّه أدب شعبٍ امتزج وانصهرن وجرتْ في عروقه دماءٌ عربيّةٌ وإسبانيّة»[3] وإن كان ابن قزمان يؤكّد على الدارجة واللحن في الزجل، يقول ابن حجة الحموي في بلوغ الأمل:« وجعل إعرابَهُ لحنَهُ، فامتدّت إليه الأيدي، وعُقدت الخناصر عليه، ولمّا نُظم بلفظ العوام تمكن منه أديب الطّبع، وكان قد حبس عنانهُ عن العربيّات، ورأى بيوته واسعة الفناء، فأسكن مُخدّرات نُكته بتلك الأبيات»[4]إلاّ أنّ ابن قزمان لم يكن صارما في التزامه اللحن في أزجاله، فقد ورد في بعضها إعرابا أو ما يُصطلح عليه في هذا الفن بالتزنيم.

[1]) بالنثيا، آنخيل جنثالث، تاريخ الفكر الأندلسي، ص158.
[2]) أحمد مكي، الطاهر، دراسات أندلسيّة(في الأدب والتاريخ والفلسفة)، ط/2، دار المعارف1987، ص 187.
[3]) شمس الدّين، مجدي، ابن قزمان والزّجل في الأندلس، ص37.
[4]) أبو بكر ابن حجة الحموي، تقي الدّين : بلوغ الأمل في الزجل، تح/رمضان محسن القريشي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دط، 1974ص53/52.

ويرى (آنخيل بلنثيا) أنّ ذلك :« الازدواج في اللغة هو الأصل في نشؤ طرازٍ شعريٍّ مُختلطٍ، تمتزج فيه مؤثراتٍ غربيّةٍ وشرقيّةٍ، وقد ازدرى أهل الأدب الفصيح والمعنيون بأمره هذا الطراز الجديد، بينما مضى النّاسُ جميعا يتناقلون مُقطّعاته...فيما بينهم وذاعَ أمرُهُ داخل البيوت وفي أو ساط العوام، وما زالَ أمرُهُ يعظُم، والإقبال عليه يشتدّ حتّى أصبح في يومٍ من الأيّامِ لونًا من الأدب»[1]بالرغم من تعدّد اللهجات، التي تستدعي تعدّد الأذواق واختلافها من بيئة إلى أخرى، يرى ابن خلدون :« أنّ الأذواق كلها في معرفة البلاغة، وإنّما تحصل لمن خالط تلك اللغة وأكثر استعمالهُ لها، ومخاطبته بين أجيالها حتّى يُحصِّلَ ملَكتَها...فلا الأندلسي بالبلاغةِ التي في أهل المغرب، ولا المغربي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمشرق، ولا المشرقي بالبلاغةِ التي في شعر أهل الأندلس والمغرب، لأنّ اللسان الحضري وتراكيبَهُ مختلِفة فيهم، وكل واحدٌ منهم مدركٌ لبلاغة لغته، وذائقٌ محاسن الشّعر من أهل جِلدته، وفي خلق السّموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم آيات »[2].فبلاغة اللسان تختلف من بيئة إلى أخرى، تتحكّم فيها عدّة عوامل تختلِفُ هي الأخرى من بيئةٍ إلى أخرى، ونجدُ أنّ العامّيّة أو اللّغة الملحونة تختلفُ حتى داخل البية الواحدة.

وبعيدا عن الازدواج اللّغوي، فإنّ الزّجل يتميّزُ أيضا بتعدّد موضوعاته:« حيث طرَقَ الزّجلُ موضوعاتٍ عربيّة، وأخرى غيرُ عربيّةٍ، فمن الموضوعات العربيّة الغزل والمدح، ومن الموضوعات غير العربيّة الفجريات التي عُرفت عند اللاّتين.»[3] فالشّاعر يتأثّر بمحيطه، وقديما قِيل الشاعر وليدُ بيئتهِ، لذلك نجد الأزجل تخلو:« من ذكر الإبلِ والباديةِ والأطلال، التي نجدها بكثرةٍ في القصيدةِ العربيّة العمودية، وعلى الطّرف المقابِل تزخر الأزجال بذكر المواسم والأعياد والمناسبات والإسبانيّة، وتنبضُ بعادات وتقاليد الأندلسييّن، وتصوّر حياتهم الشّعبيّة الواقعيّة»[4].فوضوعات الزّجل كُلُّها مُستمَدّة من البيئة الإسبانيّة، بما فيها من عاداتٍ وتقاليدَ، أو ذكرٍ للمناسبات والأعياد الإسبانيّة، فهي قضايا بسيطة في متناول عامّة

[1]) بالنثيا، آنخيل جنثالث: تاريخ الفكر الأندلسي، ص162.
[2]) بن خلدون، عبد الرحمان : المقدمة، ج3- تح/علي عبد الواحد، ص153.
[3]) شمس الدّين، مجدي: ابن قزمان والزّجل في الأندلس، ص38.
[4]) السابق: ص38.

النّاس، فمن الضّروريّ إذا :« ألاّ تكون الموضوعات مُعقّدة، أو بلاغيّة مُتكلّفةً، وإنّما سهلة ممّا تجري به ألسنةُ عابري السبيل، وممّا يستعملُه النّاس في حلقات الموسيقى الشّعبيّة الصّاخبة، ومجالات اللّهو والتّسلية»[1]، بل ينبغي أن تكون الموضوعات:« حارّةً مُحرقةً، حادّة مُنضجة، من ألفاظ العامّة ولغةِ الدّاصّةِ»[2] على حدّ تعبير ابن سناء الملك، و:« من هنا كثُرَ استعمال العجميّة الأندلسيّة في الأزجال، فنجدُ فيها ألفاظاً مثل:يناير، مايو، بَرْبِيْنَه *verbena* (نباتٌ تُغلى أو راقُه وأزهارُهُ وتُشرب)بل نجد عباراتٍ عُجميّة كاملةً مثل: توتوبن *totoben*، وكَرِيّو *creo* (أعتقدُ)، ومَخْشَلْ دُوشُولْ *mejilla desol* (خدٌّ كأنّه الشّمس)؛ بل هناك أشطارٌ نِصفُها عربيٌّ ونصفُها عجميٌّ »[3] ويكثر ذلك في أزجال ابن قزمان بشكل واضح.

وإذا كانت الأزجال معروفةٌ ببساطة أسلوبها ورشاقَتِه، وسهو لة عباراتها وألفاظها وسلاستها، فإنّ أزجال ابن قزمان وزيادة على ذلك كُلِّه، قد فاقتْ كل وصفٍ في إفراطها في التّهتّك والألفاظ المُخلّة الماجنة، فنجد أزجاله:« حفلت بذكر الرّذائل الملازمة لروح العوام، وخلَتْ من أي تَحَفّظٍ أو احتشام، ومن ثمّ فإنّنا نجد فيها فُحْشاً مُخجلاً وألفاظا مبتذَلةً ممّا كانت تجري به ألسنة أهل الأحياء المتطرّفة من قرطبةَ »[4].فنجد مثلاً موضع الغزل، والذي يسميه التّغزّل ويكون – حسبه – في أو ل الزّجل، يؤكّد ابن قزمان على أنّهُ:« لابُدّ أن يكون في أمرٍ عامٍّ أو تقليدي، ويَنبغي أن يُصاغَ في قالبٍ سهلٍ خفيفٍ فكِهٍ، ويَغلُبُ أن يكون موضوعا جِنسيّا أو خَمْريّا أو سُخرية من المُجتمع، ولا يَجيء جارِحا ولا مُثيرا، وإنّما مُبتَذَلاً لا تَحَفُّظَ فيهِ»[5] فلا أثر في أزجاله لمظاهر الغزل المشرقي وما اعتادتْهُ القصيدة العمودية العربية:«فلا إبلَ ولا تِجوالَ ولا قفار، ولا أثرَ للحياة البدويّة الظّاعنة، ولا ذكْرٌ للدّيار التي هجَرَها أهلُها، ولا يُشيرُ إلى أيٍّ من موضوعاتِ تاريخ العرب»[6]. لم يكن ذلك شغله، بل كان كلُّ همّه اللّهو ، فجاء غزلُهُ بعيدا عن

1) بالنثيا، آنخيل جنثالث: تاريخ الفكر الأندلسي، ص159.
2) السعيد أبو القاسم هبة الله بن جعفر بن سناء الملك: دار الطّراز في عمل الموشّحات، تح/جودت الركابي، ط/3، دار الفكر، دمشق، 1980:ص40.
3) السّابق: ص160.
4) نفسه: ص159.
5) أحمد مكي، الطّاهر: دراسات أندلسيّةٍ، ص191.
6) نفسهُ: ص191.

الشّرف والعفاف بل كان —كما أشرنا –:« مُتَهتّكا مُسفا يميلُ إلى الخلاعةِ واللّهو ، ويدعوإلى الاستهتارِ والإسفاف! وقد كان ابن عصره دون شكٍّ، إذْ أنّ قرطُبَةَ لعهده قد أخلدتْ إلى الرّاحَةِ نسبيّاً، بعْد أن كَفِيَتْ شرَّ الفرنجةِ، وسيطر المُرابطون على البلاد»[1].فقضى حياتَه كُلَّها أو جُلّها في لهو وإسرافٍ، حتى ضيّع مالهُ كلَّهُ فأصبح —كما سنرى في موضوع المدح — لا يُرَى في أزجَالِه إلاّ:« مُكْدِياً، دائمَ الإلحافِ في طلب أنواعِ الملابس، وتشهّي خروف العيد وفي طلب القمحِ، وغير ذلك من صنوف الحاجات التي يتفنّن في عرضها، ودفع الممدوحين إلى بذلها»[2]

أمّا الموضوع الثاني في الزّجل، والذي يجيءُ في القسم الثاني منه فيسميه المديح:« يتغنّى فيه ابن قزمان بفضائلِ مَنْ يَهدي إليهِ الزَّجَلَ، ثمّ يختم بطلبِ معْروفٍ أو رفد»[3] وخاصة بعدما ضاق به الحال وعضّه الدّهرُ بنابه، فذاق كلّ أنواع الحرمان، فجاءت أكثر أزجالهِ في المدح :«وقد فرضت عليه شخصيّة الممدوح دائما طابعا خاصّا للزّجل الواحد، وكان ممدوحوه متَفأو تين، فيهم الأمير المُرابِطي، والفقيه والقاضي»[4].

المدح والغزل إذا، هما أبرز موضوعات الزّجل، قد تكون هناك موضوعاتٌ أخرى لكنها ليست في مرتبة الأزجال الغزلية والمدحيّة، وإذا خرج الزجل من هذين الموضوعين تغير اسمه، وصار نوعا من أنواع الزجل، يقول (المحبّي) أنّ الزجل:« خمسةُ أقسامٍ، ما تضمّنَ الغزلَ والزّهرَ والخمرَ وحكايةَ الحال يختص بالزّجل، وما تضمّن الهَزل والخلاعةَ، يُقالُ له بَلِيقَ، وما تضمن الهجو والنّكتَ يُقالُ له الحَمَاقِ، وما بَعضُ ألفاظهِ مُعربَةٌ، وبعْضُها ملحونَةٌ، فاسمُهُ مزيج، وما تضمّنَ الحكمَ والمواعظَ، فاسمُهُ المُكفّر بكسرِ الفاء المُشدّدة، والأول أصعبُ هذه الخمسة»[5]و هو الذي نبغ فيه ابن قزمان وتميّز في طريقته فكان:« نَسِيْجَ

---

[1]) البيومي، محمد رجب: الأدب الأندلسي(بين التأثير والتأثر)، إدارة الثقافة والنّشر، السعودية، دط، 1980م، ص117.
[2]) عباس، إحسان: تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين، ص215/214.
[3]) بالنثيا، آنخيل جنثالث: تاريخ الفكر الأندلسي، ص163.
[4]) السابق: ص215.
[5]) المُحبّي: خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، ج/1، دط، دت، ص109/108.

وَحْدِه أدبا وظرفا ولوذعيّةً وشُهرةً(...)بلغ فيها أبو بكر رَحِمه الله تعالى مَبْلغا حجَرَهُ الله عمّن سواه، فهو آيتُها المُعجزة، وحُجتُها البالغةُ وفارسُها المُعْلَمْ، والمُبْتَدِئ فيها والمُتَمِّم»[1].

6.1- بناء الزّجل:

تناولت مُعظم المراجع المهتمّة والمختصّة بالأدب الأندلسي فنّي الموشحات والأزجال، من حيثُ بناؤهما أو أقسامُهما، مُحَاولةً الوقوف على أو جه التشابه والاختلاف بينهما، لكن تلك الدّراسات لم تُفضِ إلى فروقات ذات بال، إذ أنّ الموشح والزّجل من حيثُ البناء العروضي شيء واحد، والفرق بينهما فقط في اللحن والإعراب، فالموشّح (فصيح) مُعرب، أمّا الزّجل فدارجٌ (ملحون).

مرّ بنا أنّ أقسام الزجل من حيثُ المضمون خمسةُ أقسام ذكرها "المُحبّي" وهو (الزّجل، البليق، الحماق، المزيج، المُكفر) وقد اختلف في أقسامه، ف"الحِلّي" مثلا يذكر أربعة أنواع، حيث يقول:« وقد قسّمه مُخترعوه إلى أربَعَةِ أقسام، يُفرّقُ بينَهما بمَضْمونها المفهوم، لا بالأوزان واللّزوم »[2]وقد أورد ما أورده "المُحبّي" في خُلاصة الأثر، لكنّه سمّى ما تضمّن الهجاء والثّلب"قَرْقيا" بدل "الحماق"، ولم يورد "المزيج" الذي ذكره "المُحبّي" و هو نوعٌ تكون بَعضُ ألفاظه مُعربة، وبَعضُها الآخر مَلحون، ولعل تجنّب "صفي الدين" ذِكْرُه مع أنواع الزّجل، في كون بعض ألفاظه مُعربة، والأصل في الزّجل أن يخلومن الإعراب، يقول عن هذا النّوع:« وأُطلِق على كُلِّ ما أُعرب بعضُ ألفاظِه من هذه الفنون لقب المُزَنّم، واشتقاق هذا اللقب من "الزّنيم"، و هو المستلحق في قوم وليس منهم، كذا ذكره صاحب الصحاح، وأمّا قوله تعالى﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيْمٍ﴾أي، لئيم:فكأنّ هذا النّظم قد استلحق بالموشّحن من طرف إعراب بعضه، وبالزّجل من طرف لحن بعضه وليس من أحدهما»[3].

ويلتقي الزّجل – من حيثُ بناؤه الفنّي – مع الموشّح في عدّةِ نقاطٍ، فالزّجل:« يتكوّن عادةً من أقفالٍ وأبياتٍ كالموشّح، إلاّ أنّ الشّبه كبير بينَ التّوشيحِ والزّجل في أكثر من ناحيّة، وخاصّة في الشّكل

[1]) ابن محمد المقري التلمساني، أحمد: نفح الطّيب من غصن الأندلس الرّطيب، تح/إحسان عباس، مج/4، دط، دار صادر، بيروت1968، ص24.

[2]) الحلّي، صفي الدّين: العاطل الحالي والمُرخّص الغالي، تح/حُسين نصّار، دط، الهيئة العامّة المصريّة للكتاب، 1981ص06.

[3]) نفسه: ص6.

الخارجي وفي الأو زان ونظامُ القوافي»[1]. بل إنّ الزّجل يُشبه في بعض جوانبه القصيدة العربية العمودية من حيثُ العروضُ، يقول "صفي الدين الحلّي":« وأو ل ما نظموا الأزجال، جعلوها قصائد مقصّدة، وأبياتا مُجرّدة[في أبحر] عروض العرب بقافيّة واحدة، كالقريض، لايَغايرُه اللّحن واللفظ العامي، سمّوها القصائد الزّجليّة»[2]فعروض الزّجل وقافيتُه في بداية أمره، كانت تُشبه عروض الخليل والقريض العربي ولا يُخالفه إلّا في اللّحن واللفظ العامي، وإن كان الزّجلُ —كما أشرنا– عربيّ في بعض جوانبه كا :«التزامه قافيةً واحدة تُراعي في أبيات الزّجل الواحد كُلّها، وعربيٌّ كذلك بهذين الموضوعين اللذين يدورُ حولَهما الكلام، في كل مقطوعة وهما الحب أو وصفُ مُغامرة عشيقة وقعت للشاعر، والتّمدح في شخصيّة يُرجى نداها، ولكنّهُ– على الرّغم من ذلك– لا يبدوعربيا في نظمهِ على طريقةِ الفقرات، (الأبيات، والبيت قُفل وأغصان) وهي طريقةٌ غريبةٌ تُغايرُ ما جرتْ عليه القصيدة العربية من الأبيات ذات البحر الواحد، والقافية الواحدة، وكذلك لا يبدو عربيا في استعماله"الخرجة" في نهاية كلّ فقرةٍ، وفي بعض الموضوعات التي يطرُقُها»[3].ثم لم يلبث الزّجل أن أخذت أو زانه تتطوّر وتتجدّد، فأصبحت تلك الأو زان المتجدّدة بعد ذلك:« غيرُ جائزة في الشّعرِ لخُروجها عن البحور المعهودة، ومخالفة كلّ شطر من البيت الآخر في القِصَرِ والطّول والقافية، وبناءِ البيت الواحد على عدّة أو زان وقوافٍ، وتقصير الأقفال إلى غاية من القِصَر، ولهم ملكةٌ في تحرير الوزن وقوّةٌ في أن يستخْرجوا منه وزنًا ثانيًا ولم يتغيّر اللّفظ»[4].

فالعناصر التي يتكوّن منها الزّجل إذا هي البيت، والبيتُ يتفرّع عنه غُصن وقُفل، وأحيانا يبدأ البيتُ الأول بمطلع يرى "مصطفى الشّكعة" أنّ الزّجل:« يُسْتفتَحُ كالموشّحة بالمذهب أو المطلع الذي يتكوّن عادةً من أربعة أغصان، يلي ذلك الدّور، وكل دور ينتهي بقُفل يكون مكوّناً من غصنين اثنين، وتكونُ قافية القُفل مُتَّحدة مع قافية المطلع، أمّا الأدوار فإنّ لكل واحد منها قافيته الخاصّة به، ويتكوّن الدّور عادةً من ثلاثة قُسيمات مُركّبة، وفي هذه الحالةِ الأخيرة يكون الدّور مُكوَّناً من ستةِ أسماطٍ، ووحدةُ

---

[1]) عطا، أحمد محمد: دراسات في فنّي الموشّحات والأزجال، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة1999، ص26، نقلا عن عبد العزيز الأهو اني، الزجل في الأندلس، ص14.
[2]) الحلّي، صفي الدّين: العاطل الحالي والمُرخّص الغالي، ص14.
[3]) بالنثيا، آنخيل جنثالث: تاريخ الفكر الأندلسي، ص155.
[4]) أبو بكر بن حجة الحموي، تقي الدّين: بلوغ الأمل في فن الزجل، ص78.

القافية أمر أساسيٌّ في الدّور إذا كان بسيطًا، وفي أعجاز المصرعات إذا كان مُركّبًا، وينتهي الزّجل عادةً بخرجة من بحر وقافية المطْلع والأقفال، وفي القليل النادر تكونُ الأقفالُ أو الخرجة مُكوّنةً من أربعةِ أغصانٍ مثلُ المطلع، فإنّ الكثرة من الزّجالين لم يُراعوا هذه القاعدة، واكتفوا بالأقفال والخرجة البسيطة»[1].لكن ليس بالضرورة أن يلتزم الزجال بكل ما ذكره الشكعة.

7.1- الزجل الصوفي عند الششتري:

احْتَلَّ بَاب الأزجَال والمُوشَّحَاتِ –كما أشرنا– قِسْما كَبيرا فِي ديوان الشُّشترِي، إذْ بَلَغت مُجتَمِعَة، ثَلَاثِين ومائَتي صفحة(230)، ما يَدُلّ عَلَى عُلُوِّ كَعبه فِي هذَين الفَنَّيْن، وبخَاصَّة فن الزَّجَل الذي طَارَ فِي سَمَاء الأندَلُس، وبَلغ صيته المَدَى.

وأَوَّلُ مَا يَشُدُّنا إلَى أزْجالِه تَعدُّد اللّهَجَاتِ فيهَا، وهَذَا التَّعَدُّد اللَّهَجي مَردُّه:« تَعَدُّد الأمَاكِن التِي نَشَأ بِهَا واشتَمل على أَنواع من الشِّعر، كالغزَل والوَصف، وَكَثِيرا ما كَان الزَّجَل أَصدَق فِي التَّعبير عن النُّفُوس من الشِّعر الفَصِيح لقُربه مِن تَعبِير العَامَّة، واشتِماله عَلى عِبَارَاتِهم المألُوفَة، وَعَدَم احتيَاجه للتّكَلّف فِي الصِّنَاعَة واخْتيَار الأَلفَاظ »[2].

لَعب الشُّشترِي دَورا كَبِيرا فِي السُّمُوّ بِهَذا الفَن، حَتّى اقترَن اسمُه بفن الزَّجل الصّوفِي، كما اقتَرَن به "ابن قزمَان" – فِي وَقت سَابق – حتّى اعتَبَره "مَاسينيون":« النَّاقل الحَقِيقي لِلزَّجل مِن الموضُوعات الدُّنيَويَّة الحِسّيَّة، كالعِشق الحِسّي وَالغَزَل فِي الصِّبيان، إلى جَوّ سَام، هو تَمجِيد الله والهُيَام فِي حُبِّه »[3] ولم يَختَلف إبداع الشّاعِر من حيث المَضمون كَثِيرا، فَقد عَبَّرَت جَمِيع القَوالِب الفَنِّيّة – التي نظَم من خِلالها – عَنْ أَفكَارِه وَرُؤيَتِه لِلعالَم، ومِنه فَزَجَلُه:« كَإنتَاجه الآخَر، يُصَوّر مَذهَبَه التَّصوِّفِي، وَالقَول بوحدَة الوُجود، ولكنّنا إذا تَركنا جَانِبا هَذِه النَّاحِيَة التَّصوّفيَّة أَو الفَلسَفِيَّة، فِي مَنظوماته، وحاوَلنَا أن نَلتَمس صُورة إنسَانيَّة لِحَيَاة هَذِه الشَّخصِيّة وَجَدنا هذه الصّورَة – وَإن ضاقَت – حُدُوده فِي الزَّجل أَكثَر ما

[1]) الشّكعة، مصطفى: الأدب الأندلسي، ص462.
[2]) خفاجي، محمد عبد المنعم: الأدب الأندلسي، التّطور والتّجديد، دار الجيل، بيروت، ط/1، 1992، ص414.
[3]) الأهواني، عبد العزيز: الزجل في الأندلس، معهد الدّراسات العربيّة العالميّة، دط، 1957، ص131.

نَجدُها فِي الشِّعر »[1]، فَهو يُعبِّر من خلَال أَزجالِه بِصِدق، ويُوصِل معَانَاته واحتِرَاقه لِعامَّة الناس بِصِدق أَيضا، وكأنّي بِه يتنفّس زَجلا في هَدأتِه وحِراكِه، هَذا الصّدق فِي التّعبير، يَجعَلنا لا نَذهَب مع الرَّأي القائِل بانخفَاض:« مُستَوى الشّعر الشّعبي – إن جَاز ذَلك – في عَمليّة الإبدَاع الفنّي، فإنَّنا لا نَتّفق مَعَهُم فِي ذَلك، لأَنّ الفَنّ الإبدَاعي يَنطلِق من ثَقافة الشّاعِر الفكريَّة والتَّعبيريّة، ولا يَنطَلِق من طَبيعة اللّغَة فِي مُفرَداتها وأَساليبها »[2] وقد وفّق الشّاعر من خلال أَزجاله – على بَسَاطَتها – فِي تَبليغ مَقَاصده، وقد استَطاع:« أن ينفَذ بأَزجالِه البريئة المظهَر، فِي وجدان المجتَمع الإسلَامي، وأن يَنشدها(جُمهور النَّاس)، وَهم لا يَعلَمُون أَنّ فِي خَفاياها الأسرَار الغُنوصيّة، والأفكار الهُرمسيّة مختَلطة بِفلسَفَة الهِيلينيِّين وحكمَة الشَّرق، وقد نَجَح إلى حَدّ كبير، وَأنشد النَّاس مُوشّحاتِه ومُقطّعاته في حَلَقاتهم، وحَضَراتهم، ولكِن نُسي المعنى الذِي أَرَاده »[3].ولا نَجد شاهِدا أَصدَق من "ابن عبَّاد" الرّندي في حكمه على أَزجَال ومُوشَّحات الشُّشتَري فِي كتابه(الرّسائل الكبرى) حِين يَقُول:« وكلَام الشُّشتِري عندي أَقرب مَأخذا من كلام ابن سَبعين، وَأمّا أَزجَاله فلي فِيها شَهوَة وإلَيها اشتِياق، وأَمّا تَحليَتها بالصّوت الحَسن فلا تسَل، فَإن قَدَرتم أَن تُقَيِّدُوا منهَا ما وَجَدتُموه فَافعَلوا ذلك »[4] وواضِح أنّ أَزجَالَه كَانت تُغَنّى، فقد:« ذَكر مَن تَرجم لِلشّشتري من القُدمَاء أَنّ أَزجَاله كَانت تُلحَّن وَكَان يُغنّى فِيها، وأنّ الغِنَاء كَان يُكسبها جَمالا وروعَة، ولا تَزال تُغَنَّى إلى اليَوم فِي كَثِير من مَنَاطق العَالم الإسلَامي »[5].

وَكَلَام ابن عبَّاد السَّابق مُوَجَّه لِصُوفيَّة مُرَّاكش حَيث:« كَان لابن عَبّاد الرَّندِي الأثَر الكبِير فِي صُوفيَّة عصره، بَل سيطَر على حَلَقات الصّوفيّة فِي شَمال إفرِيقيَا، زَمَنا طَويلا »[6].وَلَم يَتَوقَّف تَأثِير الشّشَتري بِأزجَاله على صُوفيَّة مرَاكِش فَحَسب، فَلَقد شَغلَت أَجزَاله العَالم الإسلَامي مِن الأَندَلس إلى فَاس وَمُرَّاكش، إلى المَغرب الأوسط، وطَرَابلس وَإفريقِيا، ومِصر والشَّام، بل وَصَلت حَتّى شَرقَي آسِيَا.

---

[1] السابق: ص131.
[2] العَسيلي، سعيد: تاريخ الفن الزّجلي، دار الزّهراء، ط/1، 1999، ص09.
[3] النّشار، علي سامِي: أبو الحسن الشّشتري الصّوفِي الأندلسي الزّجال، وأثره فِي العالم الإسلامِي، مستخرج من مجلة المعهد المصري، ع/1، سنة1، 1953، ص02.
[4] الرّندي، محمد بن إبراهيم بن عبّاد النّفزي: الرسائل الكبرى، ص120.
[5] الأهوانِي: الزّجل فِي الأندلس، ص136.
[6] النّشار، علي سامِي: أبو الحسن الشّشتري الصّوفِي الأندلسي الزّجال، وأثره فِي العالم الإسلامِي، ص03.

ومِن أزجَال الشّشتَري البسِيطَة التي عَبَّر فِيها عَن حَياتِه وطرِيقة عيشِه فِي زَجل مَشهُور يَقُول فِيه:

رَاسِـــــــــي مَخْلُـــــــوق وَنَمْشِـــــــي مولّــــــــهْ

نَطْلَـــــــبْ فِي السُّـــــوقْ أَو فِي دَارْ مَرَفَّـــــــــهْ

حَـــــــافِي نَرْشُـــــــقْ نُقُـــــــولْ أَعْـــــطِ للهْ

خَبْـــــــزًا مَطْبُـــــــوعْ مِمَّـــــن هُـــــوْ مَطْبُـــــوْعْ

مَطْبُـــــــوعْ مَطْبُـــــوعْ إِيْ واللهْ مَطْبُـــــــــــوعْ

وَقَـــــــدْ نَقْعُـــــــدْ لَـــــس يَخْطُـــــرْ لِيْ نَمْشِـــــيْ

نُرِيْـــــــدْ نَرْقُـــــــدْ الأَرْضْ هِـــــــيَ فَرْشِـــــــي

نَرْعَـــــــى مَـــــــزْرُودْ بِـــــهِ يطِيْـــــبْ عِيشِـــــيْ

مَـــــنْ هُـــــو مَطْبُـــــوعْ يَعْجَـــــبْ كُـــــلْ مَطْبُـــــوعْ

مَطْبُـــــــوعْ مَطْبُـــــوعْ أَيْ واللهْ مَطْبُـــــــــــوعْ[1]

إلى آخِر هَذا الزّجل الطويل، والذي على بَساطَتِه، يُصوِّر حَيَاة:« المَتصَوّف الذي يَعِيش هَائِما بَعد إذ هَجَر أَهلَه وَتَرك ثَروَتَه، وَعَاش عِيشَة فِطريَّة بَعِيدَة عن التّكلُّف والاختلَاط وَالزِّحام فِي المجتَمَع والاشتغال بِقَضاياه، بما لا تُصَوِّرُه القَصائد »[2].ومن أَشهَر أَزجالِه على الإطلَاق، التِي طَارت شُهرتها فِي الآفَاق ولا زَال النّاس يَتَغنُّون بها مَشرِقا ومَغربا إلى يَوم النّاس هذا، يَقُول:

شْـــــوِيْخْ مَـــــنْ أَرْضْ مَكْنَـــــاسْ وَسْـــــطْ الاسْـــــواقْ يَغَـــــنِّيْ

آشْ عَلَيَّـــــا مَـــــنْ النّـــــاسْ وآشْ عَلَـــــى النَّـــــاسْ مَـــــنِّي

آشْ عَلَيّـــــا يَاصَـــــاحِبْ مِـــــنْ جَمِيْـــــعْ الخَلَايَـــــقْ

إِفْعَـــــــلْ الخَيْرتَنْجُـــــــو واتْبَـــــعْ أهـــــل الحَقَـــــائِق[3]

[1]) الششتري: الديوان، ص187.
[2]) الأهوانِي: الزجل في الأندلس، ص134.
[3]) الششتري: الديوان ، ص272.

وَيُصوّر الشّشتَري في هَذا المقطَع، صورَة رجُل بَسِيط، هائما على وَجهِه في الأسواقِ غَير مُكترث بالآخرين، يتَغنّى بِحبِّه الخَالِص لله، فَيقِف النّاس مَشدُوهين، حَائرِين يَنظُرون إلَيه.

جَاءت معظَم أزجَال الشّشتَري على هذا النّحو، بسِيطة، في مَبنَاها، عَميقة فِي مَعناها، واقعِيَّة، مُعبِّرَة عمّا لم تُعبِّر عَنهُ قصائده، حَيث تَمكّن الشُّشتَري من خِلَال شِعره عَامَّة، وأزجالِه على وَجه الخُصوص، وَأن يُحوِّل طَاقته كُلّها مِن خلَال شِعره:« إلى طَاقَة روحِيَّة موجّهَة إلى مَحبَّة الله تَعالى والانغمار فِي تَجلّياته، للانتشَاء بِروعَة الاتِّصَال به حَدّ الفناء وَالذَوبَان من أَجل التَّعبِير الجارِف الذِي يَعتَمِل فِي النّفُوس فِي هَذَا الاتّصَال، من خَلال الإيمَانِ بالتّوبة، وإدامَة الذّكر والتَّجرُّد مِن مُغرَيَات الحَيَاة، والاكتِفاء بِما يُقِيم الرَّمَق وإيثَار العُزلَة والفَقر وعيش الكَفاف لأَجل الوصُول إلى النّتَائج المطلُوبَة وهِي الفَوز بالقُرب من الله »[1]

ذَلِك بَعض ما حَاول الشُّشتَرِي التّعبير عنه مِن خِلال شِعرِه، وجَاهَد نَفسَه أيَّما جِهَاد لِتحقِيق تلك الغايَة السّامِقَة، ألا وهِي القُرب من الله.

8.1- اللهجات في موشحات وأزجال الششتري:

لَقَد مَرّ بنا فِي مَعرَض حَديثِنا عَن لُغَة الزّجَل، أَنّ أكثَر شيء مَيّز الزّجَل عَن بَقِيَّة أَصنَاف النّظم الأخرَى، وَأَثَار نِقاشا حادّا بَين البَاحِثين هي (لُغَتُهُ)، وانْقسَم البَاحثُون بَين مُعَارِض في عَدِّه فَنّا من الفُنونِ الأدبِيَّة، بِسبَب لُغتِه الدّارِجَة وَبَين مُؤيِّد في كَون الزّجَل مِن أصدَق ألوان التّعبِير وأبسَطها فِي التّعبِيرِ عَن رَغَبات الإنسان وحَاجاتِه، كما فَصّلنا فِي كِيفيّة ظُهور اللّهَجات فِي الأندَلس، وَأشَرنا إلَى أسبَابِها وَجوهَر الاختِلَاف بَين الزّجل والموشّح، الذِي يكمُن، فِي أنّ الموشَح فصِيح، ماعَدا الخرجَة، بينما الزّجل فَكلُّه دَارِج، بل ذَهَب بَعض المستَشْرِقين – بِسبَب لُغَة الموشَّح والزَّجَل – إلى اتّخَاذها:« حُجّة لِتَغريب أَصْلِ المُوَشَّحِ، خَاصَّةً بَعْدَ اكْتِشَافِ بَعْضِ الخَرْجَاتِ العَجْمِيَّة التِي ذُيِّلَتْ بِهَا بَعَضُ المُوَشَّحَات الأندَلسِيَّة، ما هِي إلّا بَقَايا أَغانٍ إسبَانِيَّة، والموشَّحات الأندَلسِيَّة، إنَّما نَشَأت تَقلِيدا لِهَذه الأَغَانِي»[2].مُحَاولة مِنهُم إلى رَدِّ هَذا الفَنّ إلى أُصول أورُوبِّيّة، غَير أَنّ هذه النُّقطة التي ارتَكزوا عَلَيها لِتبرير

[1]) الجَانِبي، قيس كاظم: التّصوف الإسلامي في اتجاهاته الأدبية، مكتبة الثقافة الدّينية، القاهرة ط/1، 2006، ص109.
[2]) ينظر، الشّنتريني، ابن بسام: الذّخيرة فِي محاسن أهل الجزيرة، تح/ إحسان عباس، دار الثّقافة، بيروت، 1979، مج/1، ص469.

ذَلك هي (الخَرجة) في حِين:« أنّ الخَرجَات لَم تُكتَب كُلّها بالعَجمَيّة، وَإنَّما أكثَر الخَرجَات التِي نَظَمها الوَشَّاحُون بِهذِه اللَّهجَة، تَخَلَّلتها بَعض الأَلفَاظ العَربيَّة أَو العامِّيَة، ثُمّ إنّ وَزنَها العرُوضي ليس فِيه شيء من العَجمِيَّة، بل يَبعُد كَثيرا عَن أَوزَان الشِّعر الأوروبِي القدِيم، التِي خَلطَت بَين نَظامين المَقطعِي والمَنبُور، وعَن الأغاني الشَّعبيَّة الإسبَانيّة، التي يَزعُم أَنّها ظَهرَت قَبل الموشَّحات »[1].

عَرفنا فِي أحَد مَبَاحث هذا البَحث، أَنّ الأندَلس كانت مَوطِنا لجنسيَّات مُختَلِفة من الأوروبِّيّين والعَرب، فاختَلَطت اللّغَات واللّهجات، فَتأثّر أحَدُها بالآخر، وانعَكَس ذَلك على إبدَاعَات الوشّاحِين والزَّجّالِين على السَّواء، وَقَد نَالَت مُوشّحات الشُّشترِي وأزجَالُه، حَظّا وَافرا من تِلك اللَّهجَات باعتِباره أَصِيل الأنـدَلس(وادي آش)أوَّلا، وباعتِبَـار أسفارِه الكَثيرَة مـن الأنـدلس، ثمَّ المغـرب العـرَبِي، ثمَّ المشـرِق العـرَبِي، وقَـد نالَـه أثنَـاء مُقامِـه بتِلـك الأمصـار شَـيء مـن لَهجاتِهـا، الـتي نجِـد أَثَرهـا واضِـحا فِي أزجَالـه ومُوَشَّحاته.

وانطلَاقا مِن أنّ اللّغَة الدّارجَة، لا تَكون فِي المَوشَّح إلّا فِي خَرجَتِه، ومن ثَمّ فَإنّ اللّهجة تكُون أَظهر منهَا فِي الزّجل، عن الموشّح، فالزّجل يُكتب كلُّه بالدّارِجَة، ومنه سنلَاحظ عِدَّة تَرَاكِيب من لَهجات مُختلِفَة، كالأندلسيّة، والمغربِيّة، والطَّرَابلسِيّة، والشّامِيَّة والمِصرِيّة، وجمال الزّجَل وحَلَاوته، يكمُن فِي كَونه استَخدَم:« ألفَاظا وتراكِيب مِمَّا يَستَعملُها النّاس فِي حَياتِهم اليَومِيَّة، أَلفَاظا وترَاكِيب حَيّة لم تُنتزَع من الأَورَاقِ، فَتَخرُج جَامدَة، وإنَّما خَرجَت على لِسَان زجَّال وهُو يَرتَجل، أو على قَلَمه وهو يَكتُب، دُون تَكَلُّف أَو بَحث أَو تَفتِيش، لأنَّها عَلى لِسانه دائما، هذِه الأَلفَاظ، وهَذِه التَّرَاكِيب نَجدُها في كُلّ زَجَل تَقرِيبـا(...)وربَّمـا كَـان بَعـض هَـذه التَّرَاكِيـب قـدِيم الأصـل، لأَنّنـا نَجِـدُه مُشـتَرَكا فِي اللَّهجَـات العامِيَّة»[2].وستحَاول الدِّرَاسَة الوُقُوف على بَعض مَظَاهر ذَلِك التّنوُّع اللَّهجي فِي أَزجَال وموشَّحات الشُّشتَرِي.

[1]) عباسة، محمد: اللّهجات في الموشّحات والأزجال الأندلسيّة، مجلة حوليات التراث، ع/9، 2009، ص07.
[2]) الأهواني: الزجل في الأندلس، ص172.

بيَّن "علي سامِي النّشار" مُحَقّق أَوّل طبعَة من دِيوَان الشُّشَرِي، الصُّعوبَة التي وَجدَها فِي تَحدِيد اللَّهَجات الوارِدَة فِي أزجال وموشَّحات الشُشتَري، وقَد استَطَاع –كما يَذكُر – بمُساعدَة "عبد العزيز الأهوانِي" من تَحدِيد ذَلك بِطَرِيقَتَين، أَوَّلُها تَطبِيق:« بُحُور كلاسِيكِيّة على المُوشَّحات والأزجَال الشُّشتَرِيّة، مَـع بَعـض التّغيـيرات والإضَـافات فِي بُحـور الشِّـعر الكَلَاسِـيكي السِّـتَّة عَشَـر، أَو رَدّ أسُـس الأزجَـال والمَوَشَّحات إلى ما يُسَمّى بِصِيَغ العَرُوض المهمَل الأجزاء والضُّروب، واتَّضَح خلَال وَزنِ الأَبيَات، وَمَعرِفَة عَرُوضِها نِسبِيّا لَهجَة الموشَّح أَو الزَّجَل »[1].وذَلك باعتِماد عَروض الخليل طبعا، أَمّا الطَّرِيقة الثَّانيَة فهِي اعتِمَاد السَّماع الصُّوفِي، بِحُضُور حلَقَات الإنشَاد، يَقُول "النّشَار" أنّ ذَلِك مكَّنَه مِن تَصحِيح:« أَوزَان بَعض الأَشعَار فِي ضَوءِ هَذا السَّماعِ وبَـيَّن لِي لَهجَـة مـا سَمِعت مِن أَشعَار، ومِـن الغرِيـب أَنّ صـوفِيَّة مُرَّاكَش، وهُم – مَغَارِبَة أَقحَاح –كَانوا ينشدُون الموشَّحات والأَزجَال المَشرقِيّة، بِطريقَة مَشرِقِيّة، والمغرِبيّة بطَرِيقَة مَغرِبِيّة، ولَو فَعلوا غَير هَذا لاختَلّ الوَزن، واختَلَّت أَنغَام الموسِيقى المُصَاحِبَة للإِنشَاد»[2].لاختلَاف اللَّهجَات، فَلا يُمكن إنشاد زَجَل مَشرِقِيّ بلَهجَة مَغرِبيّة، لأنّ وَزنَه سيَختَلّ وَمعنَاه سَيَفسد،ومنه وَجَب أن يُغنَّى الزَّجل باللَّهجَة التي كُتب بها، وَعلى عَكس صُوفِيَّة مُرَّاكُش الذين يَنشدُون بإتقَان الأزجَال المشرقية، نَجِد:« شَاذلِيَّة مِصر المعَاصِرُون لا ينشِدُون، لا يُنشِدون المقَطَّعَات المغرِبِيّةَ إطلَاقا، بَل يَتَخيَّرون القِطَع المَشرِقِيَّة اللَّهجَـة، أَو القَرِيبَـة إلى الفُصـحى، نَسـتَنتج مـن هَـذا أَنّ(...)ثَمَّـت اختِلاف فِي لَهجَـة أَزجالِـه وَمُوَشَّحاته، فَبَعضها مغرِبِيّ، وَبَعضها مَشرِقِيّ، وَيَدعَم هَذا الرَّأي الدِّراسَة الوضعِيَّة لِلسَّماع الصُّوفِي، سَواء فِي مُرّاكُش أَو فِي مِصر »[3].وبالرَّغم من كلّ هَذا الجُهد الذي بَذلَه مُحَقّق الدِّيوان، وسَعيه فِي إمَاطة اللِّثام عَن اللَّهَجَات التِي وَرَدَت فِي أَزجَال وَمُوشَّحات الشُّشتَرِي، إلّا أَنّ ذَلك الجُهد –حَسب "العطَّار"– يبَقَى ناقِصا، لعدَّة أَسبَاب، أَهَمُّها أنّ:« تَحقِيق الموشَّحات والأزجَال، يَحتاج إلى مجموعة من الأَدَوات لَم تَتَيَسّر للمحقّق، منها المعرِفَة الوثِيقة باللّهجات الأندَلسِيَّة العادِيَّة، ثُمّ اللَّهجَات الأُخرَى التِي ظَهرت فِي الدِّيوان شَامِلَة لُغات مَغرِبِيّة ومَشرقِيّة، كَذلك لَم يَتَيَسّر لِلمحَقّق المَعرِفَة الحمِيمِيّة بالتُّراث الزَّجلي الأَندلُسِي،

[1] النّشار: أبو الحسن الششتري، الصوفي الأندلسي الزجال، ص19،20.
[2] نفسه: ص20.
[3] نفسهُ: ص20.

لأسبَاب مِنها المشَاكِل التي أَحاطَت ولازالَت تُحيط بِتَحقِق الجزء الأكبَر من هذا التُّراث»[1].ومَع ذَلك فَقَد بَذَل النّشّار جُهدا ووقتا كَبيرين من أجل الوصُول إلى هَذِه النَّتِيجة، وهو إخرَاج أَعمَال الشُّشترِي إلى النُّور.

وقَد حَاول (محمد العدلوني الإدريسي) وهو ثانِي مُحَقَّق لِدِيوان الشُّشتَري –حسب عِلمنا – تَصوِيب العدِيد من الأخطَاء، التي لَم ينتبه لهَا "النَّشار"، خاصَّة فِي الموشَّحات والأزجَال التِي وَرَدت فِيهَا اللَّهجة المغربِيّة.

محاولات الشّشتَري الزّجلِيَّة الأولى، كانت أَندَلسيَّة بحتَة، وَرَد فيها وبِشَكل لَافِت اللّهجَة الأَندلسِيّة، وَأحيَانا بَعض المفرَدَات المغرِبيَّة، ومن أمثلَة ذلِك قوله فِي هذا الزّجل:

جِيْــــتْ مِـــنَ البِـــدَايَا حَـــتَّى رَتْـــــنِيْ عُـــــدَتْ لِلنِّهَايَـــــا
لَمَّـــــا زَالَـــــتْ أَسْـــــتَارِيْ رِيْـــــتْ بِيَـــــا لِيَّـــــا[2]

وَيَقُول فِي زَجَل آخَر، بلهجَة هِي خَلِيط بَين الأندَلسِي، والمشرِقي:

قَــــدْ لَاحْ لِيَّـــا مَـــنِّي سِــــرٌّ بَـــدَا عَجِيْــــبْ
حَـــــتَّى رَأَيْــــتُ أَنِّي عَـــنْ حَضْـــرَتِي لَا نَغِيْـــبْ
أَنَـــا مَازِلْـــتْ حَاضِـــرْ حَاضِـــرْ فِي كُـــلِّ حِـــيْنْ
عَيْــــنِي إِلَيَّـــا نَـــاظِرْ نَـــاظِرْ طُـــولْ السِّـــنِيْنْ
والحَـــــقْ فِيَّـــا ظَـــاهِرْ ظَـــاهِرْ لِـــذِي يَقِـــيْنْ
مَـــنْ قَـــالْ أَنَـــا وَإِنِّيْ قَـــدْ أَوْفَى بالمَغِيْــــب
إِنْ قِيْــــلَ هَــــذَا عَـــنِّيْ قَـــدْ أَحْـــرَمَ النَّصِـــيْبْ
مَـــنْ هُـــ يَـــا قَـــوْمْ وَلْـــدِيْ وَلْـــدِيْ يَـــا قَـــوْمْ آنَـــا
أَوَتَـــدْرُ مَـــنْ هُـــو جَـــدِّيْ جَـــدِّيْ سَـــبَقْتُو أَنَـــا

[1] العطّار، سليمان: الخيال والشّعر في تصوّف الأندلس، ص334.
[2] النّشار: ديوان أبي الحسن الشّشتري، ص85.

أَنَــــا مَازِلْــــتْ وَحْــــدِي وَحْــــدِيْ مَازِلْــــتْ أَنَــــا[1]

وَفِي زجل آخر ذِي لَهجة أندَلسِيّة يَقول:

لَــوْ نكُــنْ ذَا عَقْــلٍ فِي النَّــاس كَــانْ يْكُــون عَقْلِــيْ مَلَكْتُــو

مُــولَتِيْ لَعْبَــتْ بَاجْنَــاسْ مَــنْ قَــوَى شَــيءْ يَعْصِــيْ سَــتُّو

مَــوْلَتِيْ سِــتِّيْ عَزِيْــزَا إِسْمُهَــا أَنْ تَفْهَمُــونِيْ

مَهْرَهَــا نِــبْلَا وَنْجِيْــزَا أَخْــرَجَتْنِيْ عَــنْ سُــكُونِيْ

أَعْــذُرُونِيْ وانْظُرُوهَــا وانْظُرُوهَــا واعْــذُرُونِيْ

أَشْــعَلَتْ قَلْــبِيْ وَسَــاوِسْ وَابْتَلَتْــنِي فَــابْتَلَيْتُو

مَــوْلَتِيْ لَعْبَــتْ باجْنَــاسْ مَــنْ قَــوَى شَــيءْ يَعْصِــيْ سِــتُّو

أَعْــذُرُونِيْ يَــا مَقَابِيْــلْ مُــولَتِي جَــارَتْ عَلَيَّــا[2]

المقطوعَات السّابِقَة حَوَت تراَكِيب ومُصطَلَحات مِن لَهَجَات أَندَلسِيَّة مع بعض المفرَدَات المغرِبيَة، فالزَّجل الأَخِير مَثلا:« هو زَجل أَندَلسي خالص، سواءِ فِي لَهَجَتِه أَو فِي أَلفَاظِه، وَردَت فِي البَيت(8) كَلِمة (مَقَابِيلْ)، وهي كلمَة أَندَلسيَّة وَرَدَت وردَت عند(ابن قَزْمَانَ) كما وَردَت فِي مقَدّمتِه لِديوَانِه، عَن زجّال سابق هو "الأَخْطَلُ بُن نَمَارَةَ"، وهي تقَابِل كلِمَة (مُبَارَك) فِي اللّغَة الدّارجَة المصريّة، كَما وَردَت فِي البيت(15) كِلمة (دَفّاسْ) وقَد ورَدَت هذِه الكلمة فِي شِعر الشُّشتَرِي كَثيرا، وَوَردَت عن "ابن قَزْمان" على الشَّكل الآتِي (دَرْفَاسْ) »[3] وتَعنِي كلِمَة(دفَّاس) مَعَانِي كَثِيرة، وَهي مَوجودة فِي اللّهجة المغربِيّة والجزَائريّة على السَّواء، (والدّفَاس) فِي لَهَجَة أَهلِ الجنُوب الجزائرِي، فِرَاش يُنسَج من بَقَايا أَلبسَة قَديمَة بالِيَة، تُمزّق ثُمّ يُعاد نَسْج خُيُوطها، وتُتَّخذ للجُلوس، أو النَّوم عَلَيها:« والدُّرْفُسُ، والدِّرْفَاسُ فِي لِسَان العرَب، هو البَعِير

[1] السابق: ص92،93.
[2] النّشار: ديوان أبي الحسن الشّشتري، ص109.
[3] نفسه: ص109.

الضَّخم العَظِيم، وفِي معنَى آخر: الحَرِيرُ، ولَعلّ الكلِمَة تَعنِي ثَوبًا حَرِيرِيًّا، حُوِّر فِي مَعناها، فإطلَاق الدَّقَّاس أو الدَّرفَاس على ثَوب خَشِن، ولَعلّها الخِرْقَة المرَقَّعة، لأنّ مُرَقَّعة الفَقِير الصُّوفِي هي أَغلَى وأسمَى من حُلَّة الحَرِير، لا تُلبَس إلَا على الصَّفاء والوَفاء »[1].

يَقُول الشُّشتري فِي زجَل آخر من 24بيتًا:

أَطْيَـــــــبُ مَـــــا هِـــــيَ أَوقَــــاتِيْ حِــــينَ نَكُــــونُ مجْمُــــوعْ مَــــعَ ذَاتِيْ

حِـــــــيْن نْكُـــــــونْ مَـــــــعَ ذَاتِيْ مجمُـــــــوع

شَمـــــــس أُنْسِـــــــيْ مَـــــــنِي تَطْلُـــــــوعْ

ويجِيــــــــنِي فَقْـــــــــرِيْ مَطْبُـــــــــوعْ

والمَوجُــــــود قَـــــدْ بَـــــانْ وَيَـــــرَى الإنْسَـــــانْ[2]

ويقُول فِي زَجَل آخر من 27بيتًا:

زُرْنِيْ لِسَـــــــــــعْدِي مَـــنْ هُـــ شْمِيمَـــة فِيْ المِـــلَاحْ

فَـــــــرَجْ لِيْ هَمِّـــــــيْ وَصَـــدْرِيْ دَابَـــا فِي انْشِـــرَاحْ

بحُــــوْتِ هِـــــ يَــــاقَومْ الحِيْلَـــة فِي الحُـــبْ آشْ تَفِيْـــد

وَاشْ يَنْفَـــــعْ العَـــــوْمْ وَالبَحْـــرْ وَاسَــــعْ مْدِيْـــدْ

لَـــــوْ يُعْطَـــــانِيْ السُّـــــومْ فِي وَصْـــلِيْ بِـــالرُّوْحْ كَـــانْ رَشِـــيْدْ

مَـــــعْ قَبْـــــرْ جَـــــدِّيْ نُـــو فِيْـــهْ وَ هُـــ عَنْـــدِيْ صَـــلَاحْ

هَـــــذَا هُـــــو حُكْمِـــــيْ العِشْـــقْ لَـــسْ هُـــو لِلشّـــحَاحْ[3]

هَذَان الزَّجَلان بِلَهجَة أَندَلسِيّة خالصَة، لَكن وَرَد فِيها بَعض المفردات، التي يُمكن أَن نَجدها فِي لَهجة (الرِّبَاطِ، والجَزَائِر، ورُبَّمَا تُونُسْ، ولِيبيا) وهي مُفرَدة(شْمِيْمَة، سَعْدِي، دَابَا، بَخْتْ، السُّوم، جَدّي،

[1]) الإدريسي، محمد العدلوني: ديوان أبي الحسن الشّشتري، هامش، ص247.
[2]) النّشار: ديوان أبي الحسن الششتري، ص85 .
[3]) السابق: ص 90.

نُوفِيه..):« وقد تَرجَم الأستَاذ "ماسينيُون" (شْمِيْمَة) بنَفْحَةٍ، والشّميمة، مَعناها زَهرَة، وذَلِك فِي البَيت الأول وتَرجَم (السُّوم) في البَيت(5)، بالسُّم وهذا خطَأ،(السُّومْ) عِند "ابن قزمان"، وفي الاصطلاَح الأندَلسِي عَامة البَيع والشِّراء، و(السُّوم) فِي هذا الموضِع،المَبايعَة»[1].وتَعني فِعلا (شْمِيْمَة) باللّهجة الأندَلسيّة، كما فِي المغربِيّة، والتُّونسيّة(المَشْمُومْ) الزَّهرة الفَوَّاحَة، أَمّا مُصطلح (دَابَا) فَيعني أيضا في اللّهجَة الأندَلسِيّة، كَما فِي المغربيّة(الآنَ)، أمّا لفظَة (بَخْتٌ) فِي البَيت الثّالث، فتَعني الحَظّ، وهِي أَندَلسيَّة مَغاربيّة ومشرقِيّة، وكذلكَ لفظَة(السُّومْ) أو (السُّومَة)ن قَد أَخطَأ ماسينيون في تعرِيفهان كما قَال "النّشّار"، وتَعنِي فِي اللّهجة الأندَلسِيَّة، كمَا فِي المغرِبِيّة(الثَّمن)، كما:« تَرجَم "مَاسِينيُون" كلمة (جدِّي) فِي البَيْتِ(6) (بوَالِدِ الأبِ)، وَهَذا خَطأ، فإنّ مَعنى الكلمة(...)هُنا (حَظِّي) »[2].كَما تفِيد هذه الكلِمة(جَدِّي) كمَا جَاء فِي لسَان العربِ:« الجَدُّ يُفِيد كذَلِك البَخت، والحظوَةُ والحظّ والرِّزق »[3].أَمّا كلمتا (السَّعْد، ونوفِيْه)، فَهي من الفَصِيح الذِي نَقَلَه الشّشترِي إلى العَامّي، ونوفِيه، بِمعنى (أُوفِيْه) أي البلوغ، والتّمام، أمّا السّعد فَهو الحظّ أيضا ومَعنى البَيت:« لو بِعت رُوحِي لِشراء الوَصل، لَكَان هَذا عَين العَقل »[4].لكن ذَلك الوَصل لَم يَتَسنّ للشّاعِر، ولِسان حَاله يَقُول:« بَعد أَن انقَبَض عليّ وامتَنَع عنِّي طَيفُه، انبسط وجاد عليّ بزِيارَة خَيالِيَّة»[5]

فَموضُوع الزَّجل، يَندرِج ضِمن فِكرَة(القَبض والبَسْطِ).

ومن الأزجَال الشُّشتَريّة المَلِيئة بالمفرَدَات والصِّيغ الأندَلسِيَّة، زجل يتكَوَّن من (27) يقُول فِي مَقطَع منه:

يَـــــامَنْ يَـــــدَّعِيْ بالأسْـــــرَارْ لاَحَ لَكشـــــــــي إِمَـــــــــارَهْ

أَوْ عَمْـــرَكْ مَضَـــى فِيْ الأَسْـــفَارْ يَابَطّـــــــــــالْ خَسَـــــــارَهْ

لاَتَبْقَـــــى لقَصْـــدَكْ مَتْلُـــوفْ لاَتَطْلُـــــــــــبْ لِـــــــــتَعلَمْ

قَـــدْ قَامَـــتْ لِرَاسَـــكْ دَعـــوَى لِمَـــــنْ هــــِ لاَبْـــنِ أَدْهَـــمْ

---

[1]) النّشار: أبو الحسن الششتري، الصوفي الأندلسي الزّجال، ص22.
[2]) نفسه: ص22.
[3]) الإدريسي، محمد العدلوني: ديوان ابي الحسن الششتري، هامش ص250.
[4]) النّشار: أبو الحسن الششتري، الصوفي الأندلسي الزّجال، ص22.
[5]) السابق:ص250

أَعْـــرَفْ اصْـــطِلَاحَهُمْ وافْهَـــمْ   وادرِ بَعْـــــد آشْ مَـــــا تَمْ

لَـــشْ قَـــدْرِيْ لِلحِكْمَـــة مَقْـــدَارْ   لَـــــس تَفْهَـــــمْ إِشَـــــارَهْ

وَخَّـــا عَـــادْ نَـــرَاكْ يَاغَـــدَّار   نَحْتَـــــــاجِ القَصَّـــــــــارَهْ

أَتْـــــــرُكْ الحُظُـــــوظ واجْـــــرُد وَاذْهَـــــبْ لِلتَّخَلِّـــــي[1]

فَصِيغة(لَحْلَكْشِي إِمَارَهْ)، بِمَعنى (لَاحَ لَكَ شَيء أَمَاره)، وقَولُه فِي البَيت السَّابِع:

وَخَّـــامْ عَـــادْ نَـــرَاكْ يَـــا غَـــدَّارْ   تَحَتَـــــــاجْ القَصَّـــــــــارَهْ

وَرَدت فِي تَحقِيق النَّشّار(وَخَّام) وقَد صوَّبَها "العدلوني" في تحقِيقه بـ(وَخَّا) وهي أَندَلسِيّة مَغرِبِيّة، ويَستقيم بِها مَعنى البَيت، أَفضَل من (وَخَّام) التِي اعتَقَد النَّشَّار، أَنَّها تَعنِي شَيئا خَامًا، فَمُفردَة(وَخَّا) تَعنِي الإِيْجَاب، أَي (نَعَم). ولفظة القَصَّارَة، أَندَلسِيَّة:« والقصَّارَة مِدقّة، أو مطرَقَة من خشَب، يَستَخدِمها القَصَّارون، أَي الذين يَرفعُون الأَلوَان من الثِّيَاب، أو يضَعونَها علَيه، ومَعنَى البَيت: لَيس عِندك عِلم ولا حِكمة، ولا إِشَارَات صوفِية، فأنت مَادّة خام، أَي خال من التَّجرُبَة، فأنت إِذن تحتاج المدقّة لكي تُسقل بِها، كما تُسْقَلُ الأَلْوَان »[2].

وبِتغير(وَخَّام) إلى(وخَّا) يَصِير مَعنى الشَّطر،(نَعَم أنتَ تَحْتَاجُ المِدَقَّة...)وإذا تَتبَّعنَا النَّصّ كامِلا، سَنَقَع على كثِير من الصِّيَغ الأندَلسِيَّة الخالِصة ونكتفي هُنا مِن اللَّهجَة الأَندَلسِيّة، لنَرى بَعض الأمثلَة، عَن وُرودِ مُفرَدات وصِيَغ فِي أَزجَال وموَشّحات الشّشترِي من اللَّهجَة المغربِيّة.

يَقُول الشّشتري فِي زجَل من (27) بَيتًا:

ذَا الـــذَيْ نَعْشَـــقْ نَعَـــم هُـــو   قَـــــدْ عَشَـــقْنِي بِاخْتِيَـــارُو

مَـــــنْ قَـــــدِيمْ عَشْـــــقُو ذَاتِي   وَأَنَـــــا سَـــــاكَنْ بِـــــدَارُو

لَـــيْسَ شَـــيْءْ يُخْـــرِجْنِيْ عَنُّـــو   إِذْ لَـــــــسْ ثَمْ دَارْ لَغَيْـــــرُو

[1]) الششتري: الديوان،تح/ النشار، ص25.

[2]) النشار: أبو الحسن الششتري الصوفي الأندلسي الزجال، ص22،23.

كُـــلْ شَـــيءْ ظَهَـــرْ لِيْ مَنُـــو حَـــتَّى شَـــرُّو عَـــادْ وخيْـــرُو

كُـــلْ شَـــيْئ صَـــدَرْلِي عَنُّـــو حَـــتَّى مَسْـــجْدُو وَدِيْـــرُو

أَنَـــا وَاحِـــدْ لَـــيْسَ اثْنَـــيْنْ وَفِيْ هَـــذَا الأَمْـــرْ جَـــارُوا

مِـــنْ حَجَـــرْ يَنْبَـــعْ لَـــكْ المَـــاءْ وَفِيْ حَجَـــرْ المَـــاءْ نَـــارُ[1]

جَاء هَذا الزّجل بِلهجَة مَغربِيَّة خالصَة، ومن المفردَات الوَارِدَة فِيه قولُه مَثلا في البَيت الرّابع كلمة(عَاد) وَمعناها (أَيضا)، وَصِيغَة (فِحجار الماء) مغربِيّة، ومَعناها (فِي حَجَرِ المَاءِ)، وكثيرا من الأَلفَاظ الفصِيحَة التِي يُحوّرُها الشّشتري، بِطريقة ذكيَّة إلى العَامِّيَّة وهِي فِي حَقِيقَة الأَمر، عامّيَّة مَغربِيَّة، فَمُفرَدَات (عَشَقْنِي، نَعْشَقْ، عَشْقُو، لَدَارُو، عَنُّو، لِغيرُو، مَنُّو..)وَتُقابلُها فِي اللّفظ الفصِيح(عَشقَنِي، أَعْشَقُ، عِشقُهُ، بِدَارِهِ، عَنْهُ، لِغَيرِهِ، مِنهُ..) وَيرى "النّشار" فِي الأبيات الأخيرة من المَوَشَّح، وَبِخاصّة البَيْتَين(23،27)، يَقول مِن البَيت (23):

الَألِـــفْ وَاحَـــدْ هُـــ كُلُّـــو والحُـــرُوْفْ مَنُّـــو ظَهَـــارَتْ

خَـــلِّ أَنـــتَ البَـــاءْ مَـــعَ التَّـــاءْ عَـــنْ ذَاتْ الأَلِـــفْ صَـــدَارَتْ

وَكَـــذَلِكَ الـــلَّام مَـــعَ اليَـــاءْ مِـــن وُجُودِهَـــا انْفَجَـــارَتْ

أَنْـــتَ هُـــو الأَلِـــفْ والأَحْـــرُفْ فِي وُجُـــودِكَ انْحْشَـــارُو

وَالعَـــوَالِمُ كُلُّهُـــمْ فِيـــكَ بَعْـــدَمَا فَـــارُو وَغَـــارُو[2]

يَرى النشّار أَنّ هذِه الأبيَات:« ثَورَة على الفلسَفَة الدِّيمُقراطِيَّة القَدِيمة، وَعلى الطَّبيعَة القدِيمَة كلّها، إذ نَادى الشُّشتَرِي، بِبدْإِ انْفجار الذرَّة »[3].

كَثِيرَة هي الأزجال التي كتَبها باللّهجة الأندَلسِيّة، حَتّى لَيَتعذّر عَلينا الإشارة إلَيها جمِيعا، ونَكتفي بما قَدّمناه كعيِّنة.

[1]) الششتري: الديوان، ت/العدلوني، ص260.

[2]) نفسه: ص260

[3]) النّشار: أبو الحسن الششتري الصوفي الأندلسي الزجال، ص23.

لم يشِر "النَّشار" إلى الأزجَال التي من المحتَمَل أن يكون الشّشتَري كَتبَها أَثْناء مُقامِه فِي بجايَة (بالمَغرب الأوسَط)، أَثنَاء تَلقّيه المَدْيَنيّة، ولا نَعتَقد بعدَم كتابَته أَزجَالا فِي تِلك الفِترَة، التي تَعلّق فيها قَلبُه بالشَّيخ "أبِي مَدين شُعَيب" وأتبَاعِه، نَاهِيك عن كون بِجايَة أنذاك كانت حَاضرَة من حواضِر العلم والتَّصوّف، يَقصِدُها العلَماء مِن الأَندَلُس، ومن الغرب والشّرق الإسلَامِيين، فَقد شجّع (الحُكم الحفْصِي) فِي ذلِك الوَقت، حُسن استِقبَال الوافِدين منهُم، وقَد غادَرها الشَّشتَري إلى (قَابس، ثُمَّ طَرَابُلس) لكنَّه لم يَلبَث أَن هَاجَه الشَّوق إلى بجايَة من جَديد، فَعاد إِليها ليلزم حلَقَة المَدِيَنية من جَديد..

وَيُذكَر مِن تَعَلُّق الشّشتَري بِأستَاذِه غَير المبَاشِر (أَبِي مَدين شُعَيب التِّلمساني)، أَنّ شَيخه الرّوحي (عَبْدَ الحَق بنُ سبْعِين) عندَما تَعَرّف عليه فِي بجاية، ورأى مدى حُبّه "لأبِي مَدين" وَأتبَاعه، قَال لَه قَولَته الشَّهيرَة، التي هَزَّت كَيانَه:« إذا كُنت تُريد الجَنَّة، فَسر إلى أَبِي مَدين، وَإن كُنتَ تُريد رَبّ الجَنَّة فَهَلمّ إِليّ »[1]. كان وَقع هَذه الجُملة قوِيّا، فَتقلّبَت حَاله مُنذ تِلك المقَابلَة، لِيصِير بَعدَها من أَكبَر أَتبَاع (ابنِ سبعِين).

أَمّا عن مَظاهِر تَأثّرِه بِشَيخِه(أَبِي مَدين)، فإنّنا نَجده يُقلّدُه فِي كَثير مِن أَشعَارِه، حَتّى لَيَلتَبس الامر على البَاحِثين فِي بَعض أَشعَار الرَّجُلَين المتَشابِهَة، وَبِخاصَّة فِي (الخَمْرِيَتَيْنِ)، خَمرِيَة أَبِي مدين التِي مَطلَعُهَا:

أَدِرْهَـا لَنَـا صِـرْفًا وَدَعْ مَزْجَهَـا عَنَّـا   فَـنَحْنُ أُنَـاسٌ لَا نَـرَى المَـزْجَ مُـذْكُنَّا

وَغَـنِّ لَنَـا فَالوَقْـتُ قَدْ طَابَ باسْمِهَا   لأَنَّـا إِلَيْهَـا قَـدْ رَحَلْنَـا بِهَـا عَنَّـا

عَرَفْنَـا بِهَـا كُـلَّ الوُجُـودِ وَلَمْ نَـزَلْ   إِلَى أَنْ بِهَـا كُـلَّ المَعَـارِفِ أَنْكَرْنَـا[2]

وَخَمْرِيَّةِ الشُّشترِي، التِي مَطْلَعُهَا:

طَـابَ شُـرْبُ المُـدَامِ فِي الخَلَـواتِ   اسْـقِنِي يَانَـدِيمُ بِالآنِيَـاتِ

1) المَقري: نفح الطّيب، ج/2، ص185.

2) التلمساني، أبو مدين شعيب: الديوان، جمع وترتيب، العربي بن مصطفى الشوار، مطبعة الترقي، دمشق، ط/1، 1938، ص35

خَمْــــرَةً، تَرْكُهَـــا عَلَيْنَـــا حَـــرَامٌ لَـــيْسَ فِيْهَـــا إِثْمٌ وَلَا شُـــبُهَاتِ

عُتِّقَــتْ فِيْ الــدِّنَانِ مِــنْ قَبْــلِ آدَمَ أَصْــلُهَا طَيِّــبٌ مِــنَ الطَّيِّبَــاتِ[1]

فَقَد كَان واضِحا تَأَثّر الشّشتري، فِي مَضامِين بَعض قَصائده، بِقصائد أبي مَدْيَن فِي هذه المرحلَة خاصّة، فَكان:« ينشد مُقطّعاته فِي الحُبِّ الإلهِي على شَاكلَته، مُوظِفا نَفس الرُّمُوز والمصطلَحات الصُّوفِيَّة تَقرِيبا، فِي التَّعْبِير عَن موَاجدِه الرّوحِيَّة(...)حتّى إِنّ قَصائِد هَذا، نُسِبَت إلى ذَلك، وبَعض مُوشَّحات ذَاك اعتُبِرَت لِهذا »[2].

بَعد تَفحُّص فِي موشّحاته وأزجاله، وَجَدنا بَعض الأزجال التي يمكن نسبَتها إلى الفِترَة التِي أَقام فِيها الششتري فِي بِجَاية، وذَلِكَ مِن خِلَال بَعْضِ الصِّيَغ اللَّهَجِيَّةِ، التِي يُمكن نِسْبَتُهَا إِلَى المَغْرب الأَوْسَط(الجزائر)وإنْ كانت اللّهجة الأندَلُسِيَّة هِي الغَالِبَة حَسبَ النَّشار، يَقُولُ فِي إِحْدَى تِلْكَ الأَزْجَال المُوَجَّهَةِ لِلمُريدين:

يَامُرِيـــــــدِين اتَّبِعُــــــوا الحَقِيْقَــــــهْ

وَاسْتَمْسِــــــكُوا بِـــــالعُرْوَةِ الوَثِيْقَــــهْ

وَقُولُـــــوا كِــــفْ قَـــالْ شِـــيْخْ الطَّرِيْقَــــهْ

سِــــيْدِيْ بُومَــــدْيَنْ اللهْ يَرضَــــى عَنُّــــو

مَلَــــكْ قَلْـــــبِيْ مَــــنْ أَنَـــا بِعِينُـــو[3]

فَلهجة هَذا الموشَح مَشرِقِيَّة، مَع مَظَاهر شَامِيّة، لَكنّ أسلوبه وبَعض مفرَدَاته مغَارِبِيّة،أَي مِن المَغرب الأوسط، فَكلِمةُ(سيدِي) مثَلا مُنتَشرَة فِي الشمال الإفريقي، وكَذلك كَلمَة(كِفْ قَال) والتِي تَعني (مِثْلَ قولِ) على حَدٍّ سَواء.

---

[1]) النشار: ديوان أبي الحسن الششتري، ص34،35.

[2]) الإدريسي، محمد العدلوني: أبو الحسن الششتري، وفلسفته الصوفية، ص35،36.

[3]) النّشار: ديوان الششتري، ص257،258.

أمّا أزجَاله التِي كتبَها فِي مُقامِه الثّاني، وهو طَرابُلس:« فَبدَأت تَفقِد شَيئا فَشَيأ، صِبغَتَها الأندَلسِيّة، وتلتَقط بَعض الكلِمات الطّرابُلسِيَّة »[1]وقَد أَقَام الشّشتري فِي طَرابلس، وافتَتن به أَهلها، فَوَلُّوه القضاء لكنّه رَفض، فرَموه بالجنون.

وما يُمكن ملاحظَته بِشكل عامّ، أَنّ الصِّيغ اللّهجيّة، الوَاردة في موَشّحات وأَزجَال الشّشتري، سَوَاء فِي أَثنَاء إقامته بالمَغرب الأقصى، أَو الأوسط، أَوالأدنى متَشابهة، كَون سُكّان هَذه الجغرافِيا خلِيط واحِد أَصلُه من البَربَر، والاختِلَافات اللَّهجِيّة بينهُم بَسيطَة جِدّا، لِذلِك نَجد لَفظَة تُقَال فِي تُونس، ولِيبيا والجزائر والمغرب.

وَمِن الأزجَال التِي قَالَها الششترِي فِي ليبيا، زَجَلا من 10 أبْيَات مطلَعُه:

كَيْــفَ يَسْــلُو مَــنْ قــدْ بَلَــى عَـــــنْ هَـــــوَاهُ أَوْ يَغْفَــــــلُ

أَشْــــغَفَ القَلْــــبَ حُبُّـــــه يَـــا أَهْــلَ وُدِّيْ وِيْــن العَــيْشْ لِيْ[2]

يَرَى النَّشار، أَنّ صيغَة(وِين العَيْشْ لِيْ) طرَابُلسِيَّة:« فَكَلمَة (وِيْن) بمَعنى (أَيْنَ)كلِمَة عَرَبِيَّة بدَوِيَّة، تُنطَق فِي صَحرَاء طَرَابُلس، وصَحرَاء مِصر، ونُلاحِظ أَنّ الأزجَال فِي هذِه الفتَرة، تَفقِد، لَا لَهجَتها الأَندَلسِيَّة أَو المغرِبِيَّة فَقَط،بَل تَفقِد صِفتَها كشِعر زَجلِيّ أَيضا، وَتَقترِب مِن صُورَة الموشَّح، أو بِمَعنى أَدَقّ، تَختَفي مِنها الأَلفَاظ العامِّيّة »[3].

عندما انتَقَل الششتري إلى الشّام، ظَهَر فِي موَشّحاته وَأَزجاله الأسلوب الشَّاميّ، والصِّيَغ اللَّفظيَّة الشَّاميَّة، ومن ذلِك قَوله فِي زَجَل مَطلَعه:

سَـــــقَانِي حُــــبِّيْ بِكُئُـــــوسْ مِـــــنْ خَمْـــــرَهْ لَمْ تَنْعَصِــــــرْ

مِنْهَـــا شَـــرَابْ أَهْـــلِ الخُلُــوصْ وَكُــــلْ شَــــيءْ فِيْهَـــا ظَهَـــرْ

شَـــــرِبْتْ مِنْهَـــــا جُـــــرْعَتِيْ وَهِمْـــتُ فِيْـــكْ يَـــا ذَا الجَــــلَالْ

[1]) العدلوني: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفي، ص55.
[2]) الششتري: الديوان، تح/ النشار، ص120.
[3]) النّشار: أبو الحسن الششتري الصّوفي الأندلسي الزّجال، ص25،26.

وَانْجَلَــــــــتْ لِيْ جَلْــــــوَتِيْ وَلَا رَأَيْـــــــتْ إلّا الكَمَـــــــالْ

وَأسْـــــــــكَرَتْنِيْ سَـــــــــكْرَتِيْ كَمَــــا سَـــكِرْ مِنْهَـــا الرِّجَـــالْ

مُدَامَـــــــةٌ تُحْــــــيِ النُّفُـــــوسْ وَمَـــــنْ شَـــرِبْ مِنْهَـــا سَـــكِرْ

قَـــــــدِانْجَلَتْ لِيْ كَـــــالعَرُوْسْ وَرَأيْـــــتُ شَمْسًــــا وَقَمَـــــرْ

بَالَـــكْ تُكُـــنْ بُـــوِيْحْ أَخِــــيْ وَامْسِـــــكْ السِّـــرْ العَجِيْــــبْ

كِـــيْ يَنْكَشِـــفْ لَـــكْ الغِطَـــاءْ حَـــــتَّى نُشَـــاهِدْ لِلحَبِيْــــبْ

مِنْــكَ وَفِيْــكْ هُــ كُــلْ شَــيءْ إنْ كُنْــــتْ فَـــاهَمْ أَوْ لَبِيْــــبْ

إرْجِـــعْ إلَى ذاَتِــــكْ وَغُــــوصْ وَأَيَّـــاكْ تَقْفَشِـــى فِيْ الـــوَعَرْ

تَبْقَـــى العَـــوَامْ غَفْلَـــه جُلُـــوسْ وَأَنْـــتَ تَـــرَى حُبَّـــكْ جَهَـــارْ[1]

يَرى النّشار أنّ هَذا الزَّجَل فَصِيح مَع مَظَاهِر شَامِيَّة، فمُصطَلحات كـ:« (بَالَك) في البيت(8) بمَعنى (إيّاكَ) شاميّة، (بُويْح) فِي البَيت(8) بمعنى (بَواح)، لا تُستخدم فِي المَغرب، ويَستَخدمها أَعرَاب بادِيَة الشَّام، وصَحارى مِصر تخَفّف الأوَّل فِي النُّطق فِي(جَهَار) فِي البيت(12) و(نَهَار) في البَيت (17) »[2].

ولانتشار الدِّيَانة المَسيحيّة في الشّام من (كَنَائِسَ، وَأَدْيرَةٍ)، نَجِد عدَّة مُصطَلَحات مَسيحِيّة فِي شِعر الشّشتَري، وقد أَشرنا فِي موضِع سابِق من هذا البَحث، إلى الآثَار التِي تركَها المَصدَر المسيحيّ فِي التَّصوُّف الإسلَامِي الفلسَفي وللشّشتَري قصَائد كثِيرة يصِف فِيها الكنائِس و الأديرَة وما تَحوِيه، لكنّ معظَم ذلك جاءَ في شعرِهِ الفصِيح، سنركّز على ذلك وَتبيَانِه في ما سَيأتِي من هَذا البَحث.

يَقُول فِي زَجل، فيه مظاهر مسيحيّة:

أَيَا سَعْدُ قُلْ لِلقِسِّ مِنْ دَاخِلِ الدِّيرِ أَذَلِــكَ نِبْــرَاسٌ أَمْ الكَــأْسُ بِــالخَمْرِ

سَــرَيْنَا لَــهُ خِلْنَــاهُ نَــارًا تَوَقَّــدَتْ عَلَى عَلَمٍ حَتَّى غَدَتْ غُرَّتُ الفَجْرِ

---

[1]) النّشار: ديوان أبي الحسن الششتري، ص140،139.

[2]) نفسه: ص139.

حاوَل البحث فِي الفقرات الماضِية الوقُوف على أَثَر اللّهجَات في أزجَال ومُوَشَّحات الششتري، وكان التّركيز على الأزجَال أكثر من الموشَّحات، لاعتِبَار واحِد هامّ، هو أنّ الزَّجل (دارِجٌ)يُكتب بلغَة العوامّ، وَنسبَت ورُود اللّهَجَات فِيهِ أكبَر، أَمَّا الموشحات فَهي فصيحة، ولَا توجد فِيها سوى الخرجة التي تَرِد عامِّيَّة أو عَجمِيَّة، وبالتالي لا تُتيح لنا فرصة التَّعرُّف على الصيغ العَامِّيَّة التي يتداوَلُها الشّاعر فِي مُوشّحاته، ومَع ذلك عثَرنَا على بعض المَوشَّحات ذَات اللّهجَة الأندَلسِيَّة، التي تتَخلَّلُها بَعض المفردات المغرِبيَّة، والشّامِيّة، ونسوق مثَالا أو مثَالِين على ذَلك حَتّى تَتَّضِح الفِكرَة.

يَقول فِي مُوشَّح، هو أقربُ إلى الفُصحَى مَع مظَاهر أَندلُسِيّة:

إِسْمَعُــــــوا ذِيْ الحَقِيْقَـــــــة يَـــا جَمِيْـــع مَـــنْ يَسْـــمَعْ
إِنَّ عِلْــــــمَ الحَقِيْقَـــــــة نُـــورٌ وَبـــالحَقِّ يَصْـــدَعْ

....

جِـــــيْ نَقُولَــــكْ حِكَايَــــهْ وَافْهَـــمْ إِنْ كُنْـــتْ تَفْهَـــمْ
حَــــالْ أَهْــــلِ الوِلَايَـــةِ حَــــالُ مُصَـــحِّحْ مُحَكَّـــمْ
إِنَّ فِيْ الخِضْـــــــر آيَـــــــةً وَالنّـــــــبِيْ المُــــــتَكَلِّمْ[1]

ويَقول فِي موشَّح آخر، بلهجَة أَندَلُسِيّة مُتَفَحِّصَة:

وَهْمَـــــــــــــــكْ أَزِلْ وَاسْــــــــكُنْ شُـــــــوَيْ
وَاشْـــكُرْ لِمَــــنْ يَصْـــقَلْ مِنْــــــكَ المُــــــرَيْ
شَـــــيْخَكْ يُرِيْــــــك قَطْعًــــاكَيْفَ السُّـــــلُوك
فَاثْبَـــــتْ عَسَـــى جَمْعًـــا تَنْفِـــــي الشُّـــــكُوكْ[2]

وفِي الأخِير يُمكن أن نتَساءل، عَن مدَى تأثِير تِلك البِيئَات التي تَنقّل فِيها الشّشتَرِي، على شِعرِه؟ وهل تأَقلَم مَعها؟

[1]) النّشار: ديوان أبي الحسن الششتري، ص42.
[2]) السابق: ص300.

يَبدُو من خلال العيِّنات التي قدَّمنَاها:« أنّ الشّشتَرِي، سَيطَر على لَهَجات البِلاد التي مرّ بها، واستخدَمَها جَميعا أَبْرَع اسْتِخدَام، فَقدّم لجُمهُور النّاس مَذهَبَه لا فِي أسلُوب بسيط فَحسب، ولا في لغَة عَامِّيَّة على الإِطلَاق فَحَسب، بَل وفِي لهَجاتهم الخَاصّة، فَنَفذت إلى قُلوبهم نَفاذا كاملا، واستطَاع أَن يَترُك أَثَره واضِحا جليّا حتّى أيّامِنا هذه »[1].فلم يُخطِيء الغزالي حينَما حذَّر من خُطورتِه على العامَّة، لأنّه امتَلَك الأداة التي مِن خلالها دَغدَغ مَشاعرهُهم، وَتَمَلّك قُلوبَهُم، فِي أيّ مكَان استَقَرّ فيه، فكان الشُّشتَرِي:« أَنْدَلُسِيا فِي الأَندلس، وَمُرَاكشِيّا فِي مُرَّاكُش، وطَرَابلسِيّا فِي طرَابُلس، ومصرِيّا فِي مِصر، وشَامِيّا فِي الشَّام، ولم يَشعُر مُجتَمع من تلكَ المجتَمعات، أَنّ الرَّجُل كَان غرِيبا عَلَيه، وبذلِك عاشَت أشعَارُه حتَّى الآن »[2].

فإذا كَان ظاهِرا من حَيث الشَّكل، أَثَر البيئَة التي عاش فِيها الشّشتَرِي على شعرِه، فإنّ جوهَر شِعرِه لم يتَغيَّر، فَقد ظلّ مؤمِنا بأفكارِه، مُدافِعا ومُعبِّرا عَنها، زَجلا وموشَّحا وشِعرا عَمودِيّا:« فَفِيها جَمْيعًا يتَردَّد مَذهبه الرَّئيسِي "الوِحدَة"(وِحدَة الوُجُود، وِحدة الحَقيقة، وحدَةُ الظّهور، وحدَة المعرفة، وحدَة الحُبّ، وحَدة الجَمَال) الوحدَة التي رَآها في كُلّ شيء، ورأى كُلّ شَيء في ذاتِه، فَتمَلّكته الحيرَة المحمَّديّة المشهُورة، التي عبَّر عَنها الحَديث" اللّهم زِدنِي فِيك تحيُّرا"»[3]. فظلّ الشُّشترِي فِي سياحتِه مُتحيِّرا، يَبحَث عَن إِجابة لسؤالِه المحَيِّر الأكبَر مِن كُلّ ظرُوف الزَّمان والمكان(الحَقيقَةُ المُطْلَقَة).

مَرّ بنا فِي هَذا الفَصل، حديث عن القوالِب الشّعريَّة التي وظّفها الشُّشتَرِي، ومن خِلالِها استَطَاع أن يعَبِّر عَن مَذهَبِه فِي الوجُود، وعَن شَرِيعته فِي الحَيَاة.

اسْتَطَاع الششتَرِي أن يُوظّف كُلّ القوَالِب الأدَبيَّة(الشِّعرية) التي أُتِيحَت لَه، فَبَعد النّثر الذّي لَه فِيه تآليف عَديدة، عَبَّر أَوَّلا من خلَال القصِيدة العمُوديَّة وأَجَاد، وبِفَضل ابن عَرَبِي اكتَشف لَونا جديدا، وهو الموشَّح الذِي بَدَّ فِيه ابن عربِي نَفسه، ثُمّ الزّجَل الذي تَفوّق فِيه، بَل كان لَه الفَضل، فِي إخرَاج الزّجَل من

[1]) النّشار: أبو الحسن الششتري الصّوفي الأندلسي الزّجال، ص28.
[2]) نفسه: ص28.
[3]) نفسه: ص29.

رِبْقَة المجون والخلَاعة، التي كان غارِقا فِيها هَذا الفَن، إلى رِحَاب التَّصوُّف والعِبادة، فَجاء مُعظَم إنتَاجه زَجليّا.

فِي القَصِيدَة العموديّة، تَفوّق وتَأثّر بعدَّة شُعَراء، مُتصوِّفة وَغير مُتَصوِّفة، فأَجَاد فِي بعضِها، وأخفَق فِي بَعضِهَا الآخر.

عَرَف الموشَّح بَعض الاختلافَات بَين الباحِثين فِي تَعريفِه، وبِخاصَّة فِي أَصلِه وتَسمِيَته، وفِي العناصِر المكوِّنة لَه، وجَدنا تَفاوتا واضِحا فِي تَحدِيد تلك المصطَلحَات وضَبطِها، ولم يَتَّفقُوا سِوى فِي تحدِيد (الخرجة) وتعرِيفها، وأنواعِها.

يَرى الكثِير من الباحِثين، أنّ هنَاك فَرق جوهرِيّ بَين الشّعر فِي صُورتِه العمودية والموشَّح، فَلا يُمكن أَن نُسمّي الموشَّح شِعرا، نظَرا للخَصائص التي تُميّزه، وغَير الموجودَة فِي الشّعر التّقليدي، وبالتّالِي: نَقول شَاعِرًا لمن يكتب الشِّعر، ووشَّاحا لمن يكتُب الموشَّح، وَزَجَّالا لمَن يَكتب الزَّجل.

استطَاع الموشّح أن يَتخلّص من تِلك الأغرَاض العمودية التي كان يدور فيها، وأن يتخلّص من طابع المُجون والخلاعة، التي كان يَتخبّط فِيهما، على يَد ابن عربِي، الذي كان له الفَضل في كتابَة التَّصوّف مُوشَّحا، وذلك كرَدّ فعل قَويّ على مظاهِر الفِسْق والخلاعَة اللّذين انتشرا فِي الأندَلس، إلّا أنّ ابن عَربِي، لم يغير كثِيرا في الموشَّح التَّقلِيدي، لِذا لا يعتبِره بَعض الباحثِين ك(سُلَيمان العطَّار، و صَمُوئيل سَتِيرن) من رُوَّاد هذا اللّون، لِمحدوديّة انتشار شعرِه بين العامَّة، وحتّى الخاصة، لِصُعوبَته وتعقِيده، كما أنّه لم يَأت بِأضافات جدِيدة، بَل لم يَجد قَيد أَنْمُلَة عمّا وضَعه، وَحدَّده (ابن سناءِ المَلك) لأصُول الموشَّح، فراح يُعَارض كبَار الوشَّاحِين الدُّنيَويِّين الأندَلسيّين فِي مُوشَّحاتهم، ولم يَقم سِوى بإعادَة تَسميَّة بَعض مُصطلَحات الموشّح، فسمّى مثَلا الموشَّح المظَفَّر، وسَمّى المَطلع مَرَّة(بالرَّأسِ) ومرَّة (بالمنْقَال).

والملاحظ أنّ الشّشترِي تفوَّق فِي فَنّ التّوشِيح أيضا، حَيث رَوَّضَه لأغرَاض الشّعر الدّينِي، فَشاعت ــ عكس ابن عربي ــ موشّحاته وذاعَت بَين النَّاس لبَساطتِها، وطريقَة طَرحه للمواضِيع الصّوفِيّة، حَيث عَبَّرَ عَن أَدَقّ القَضايا الصّوفِيّة، بأسلُوب سَهل بَسِيط، فَساهَم بِشكل فَعّال في تَطوِير البِناء الفنِّي للموشَّحات.

جرَّب الشّشتَري ـــ هو الآخر ـــ شِعر المعارَضات، فَعارَض فَطاحل الوشّاحين الأندَلسِيِّين، لِمُجرّد إظهَار إجَادته لهذه الفكرَة بَل وتَفوّقه.

أَحدَث الشّشتري تَقارُبا رَهيبا بين الموشّح والزّجَل، حتّى لَيَصعُب عَلَينا أحيانا التّفريق بَينهُما، فَتجد بَعض مُوشّحاته، لا تَخلو من العامّية (المُتفَحِّصَةِ) لَفظا ومَبنى، كما لا تَخلُو أَزجَاله من الفصحى (الدّارجَة) ـــ إن صحّ هذا التّوصَيف ـــ لَفظا ومَعنى، وهذا طَبعا مرفُوض فِي النّوعَين، فَقد أَحسَن الشّشتري، التَّلاعُب بالألفَاظ، وأتقَن جيّدا تَفصِيح بَعض مُفرَدَات الزّجَل، والعكس فِي الموشّح.

انبَهَر الأندَلُسيُّون والمغارِبَة بِفَنّ الزّجَل، ووَلَعُوا به أَيَّمَا وُلُوع، فَتَغَنُّوا بِه فِي كلّ محَافِلهم ومُناسَباتهم.

لَم نَشهَد اختِلافات فِي تَعرِيف الزَّجَل فِي اللّغَة والاصطلَاح عِند الباحِثين، كَما شهِدَه المَوشّح.

أَهم ما يُميِّز الزَّجل وسَيظَلّ يُمَيِّزُه هي لُغتُه الدّارِجة، التي تَجعَلُه قرِيبا من نُفُوس العَوام، مَع أَنّه لم تَكن لغَته فِي بَدء أَمرِه دارِجَة صِرفَة، بل خلِيط من لُغَة مُعرّبَة، ودارِجة أَندَلسِيَّة، فَنَشأ الزَّجَل من هَذا الازدوَاج اللُّغَوي(عَربيَّة، أَنْدَلُسيَّة)، وانقسَامها دَارِجَة ومُعَرَّبَة ومَكتوبَة.

وقَد تَعدّدت مَوضوعَات الزّجَل، مع بَقَاء المَدح والغَزَل كأَهَمّ مَوضوعَين دُنْيَويَين.

طَرَق الشّشتَري أهَمّ المواضِيع وأَدقّها زَجلا، واستطَاع أَن يَصِل بها إلى العامَّة، كما استَطَاع مِن خلال تَنقّلِه الدّائم طلبا لِلعلم وبَحثا عن الحَقيقَة، أَن يُتقِن عدَة لَهَجات، زِيادَة على لهجَتِه الأم الأندَلسِيّة، وظَهَرت تِلك اللّهَجَات واضِحَة فِي أزجَالِه وموشَّحاته، إلّا أَنّ جَوهَر المَوشّح والزَّجَل لم يتغيَّر، فَظلّ هو هو يُثِير دائِما ذلِك التّساؤل المثِير، عَن حَقيقَة الوُجود والوحدَة المطلَقَة..أَي لم يتغيِّر أو يَحِد عن مذهَبه فِي الحَيَاة، ذلك هو الشُّشتَرِي.

الفصل الرابع

مكونات الخطاب الصوفي عند الششتري.

- الحقيقة الإلهية.
- **وحدة الوجود.**
- **الوحدة المطلقة**(مذهب اللّيسيّة)
- الحب الإلهي
- **الرمزفي النص الصوفي.**
- **الخمرة**
- **الحروف**

سَيُحاول البحثُ في هذا الفصل الوقُوف على تصوّف الششتري الفلسفي من خلالِ الخطاب الشعري الصّوفي عندَه، ومن خلاله التَّعرّف على عقيدة وحدة الوجود، التي اعتنقها بشكلٍ خاص، ومن ثمَّ استجلَاء ما يَترتّب عن تلك العقيدة من مظاهِر التّصوف الفلسفي.

هَذه المرحلة من حياةِ الشّشتري تُعدّ المرحلة الأكثرُ نُضجا بَعد تَجارُب كثيرةٍ خاضَها بَحْثًا عن هَذه الحقيقة، ويُعدّ التِقاؤهُ "بابن سبعين" مُنعرجًا خطيرا فِي حيَاتِه، حوّله كُلّيَّة من التّصوف السّني المُعتدِل، إلى تصوّف "عبد الحق ابن سبعين" الفلسفي المُتطرّف، وَذلك بعد حيرَة طويلة بين فِكري"ابي مدين شعيب التلمساني" المُعتدل، وابن عربي، فالشّشتري سبعيني حتّى النخاع وَقد أشرنا في عدّة مواضعَ من شعره بحبّه الشديد وتَعلّقه بشيخه الرّوحي ابن سبعين، حتى جعَل من نفسه غُلَامًا لعبد ابن سبعين يقول:

أَنَــا غُــلَامُ عَبْــد ابــن ســبعِين مَادَامَـــت السَّـــبْعَ فِي العَـــدَدْ

مــعَ أَنْ لَــس نَحْتَــاجُ هُنَــا تَبْيــين يَــا قَــدْ فَهِــمْ عَــنِّي كُــل أَحَــدْ[1]

يُظهر الخطاب الصّوفي عند الشّشتري مدَى تأثره بمدرسة ابن سبعين، فقد أثارَ أفكارًا صوفِيّة فلسفيّة، كالحقيقة الإلهِيّة، والوحدة المُطلقة، مايُسمَّى (بمذهب اللّيسِيّة) ونَظَرِيّة المعرفة، والأخلاق وغيرها من الأفكار التي آمَن بها الشّشتري ودافَعَ عنها، وحاول إثباتَ صحّتها، أَو تَفنيدها ورفضها، بعدما آمن بها في مرحلة من حياته كفكرة الخيال.

كما تتجلّى فِي خِطابه نظريّة الحب الإلهي، التِي تتكرر في مختلف قصائد الدّيوان، مُتجسِّدة من خلال الرّموز الكثيرة الواردة في خطابه الشّعري بمختلف أشكاله، وستحاول الدّراسة التركيز على بعضِها دونَ الآخر لكثرتها، كرمز الخمرة، والحرف ومختلف الرموز الدّينية..

1- الحقيقة الإلهية:

1.1- وحدة الوجود:(*pantheisme*)

من أبرز نظريّات التصوّف الفلسفي التي تأثّر بها كبار مُتصوّفة العالم الإسلامي، كابن عربي، وابن سبعين، والعفيف التلمساني، وقد انتقلتْ فكرة(وحدة الوجود) كما مرّ بنا من التّصوف اليوناني

[1]) الششتري: الدّيوان،تح/النشار ، ص120.

والفارسي، وبخاصّة التّصوف الهندي، فقد جَاء في كتاب (الفيدانتا) الهِندوسِي أَنَّ:« هذَا الكَون كُلّه ليسَ إلّاَ ظُهوراً للوجُود الحقِيقي الأساسي، وَإنّ الشّمس والقمر، وجميعُ جيهات العالم، وجميع أرواح الموجودات، أجزاءٌ لذلك الوُجُود المُحيط المُطلَق، إنّ الحيَاة كُلُّها أشكالٌ لِتلك القوة الوَحيدة الأصليّة، وإنَّ الجبال والبِحار والأنهار تُفَجَّرُ من ذَلِك الرّوح المُحيط الذِي يستَقرّ في الأشياء »[1].والفكرة في التّصوف الإسلامي، مأخوذة –كما مرّ بنا – من التصوف الهندي، وتُعرّف وحدة الوجود في التّصوف الإسلامي عَلَى أنّها:« مذهبٌ فلسفي صوفيّ يوحّد بين الله والعالم، ولا يُقرّ إلّا بوجودٍ واحدٍ هو الله، وكلّ ما عداهُ أعراضٌ وتعييناتٌ له »[2]. وبمعنى آخر:« أنّه ليس في الوُجود إلّا واحدٌ هو الله، وكُلّ ما يُرَى إنّما هو أجزاءٌ منه تتعيّنُ بِأشكالَ مُختلِفة »[3] آمنَ الششتري بهذِه النّظريّة وتناولها في خطابِه الشّعري، وَوحدة الوجود:« مُصطلح مُركّب من حيثُ اشتقاقه من كلمتين إغريقيتين:*pan*، وتُفيد معنى (كل)*theos*، وتعني (الله)، أي الله هو الكُل، أو أنَّ الله هو كلُّ شيء، وكلّ شيءٍ هو الله وهذا المفهوم قريبٌ من المصطلح الفرنسي*moniste éxistentiel*، والمصطلح الإنجليزي *unity of existence*، ويُقابل مصطلح *athésme*، (إلحاد)والمصطلح *théisme*، (تَأليه) »[4] فجدور المصطلح تَعود إلى الفلسفة اليونانيّة متمثّلة في (الأفلاطونيّة المحدثة) وقد فصلنا الحديث في ذلك، كما تتجلّى هذه الفكرة أيضا في الفكر المسيحي، والفارسي، فيما قال به (ماني)"المانوية" و(زرادشت) "الزرادشتية" وما تحدّث بِه (فِليون) اليهودي.

وتنقسم فكرة وِحدة الوجود إلى قسمين: الأول يَقوم عَلَى:« فكرة كل مَا هُو موجود، أَوجده الله، وبالله وفي الله، وأنْ لَا شيءَ إلّا الله، كما تَنفي هذه الفكرةُ عن الله صفة التّعالي وصفة الخلق، لَا الخلق بمعنَى الإيجَاد من عَدم، بل الخلق بالتّراخِي، أَو بالفيض الأقدس »[5].أي أنَّ الله موجودٌ وحده، أي أنَّ:« الله

[1]) زيعُور، علي: الفلسفة في الهندن عِزّالدين للطباعة والنّشر، ط/1، 1993، ص333.
[2]) الموسوعة العربيّة الميسّرة، إشراف محمد شفيق غربال، دار غحياء التراث العربي، القاهرة، دط، 1965، ج/2، ص1945.
[3]) القاسم، محمود عبد الرؤوف: الكشف عن حقيقة الصوفية، دار الصحابة، ط/1، 1987، ص259.
[4]) الإدريسي، محمد العدلوني: معجم مصطلحات التصوف الفلسفي،مصطلحات التصوف كما تداولها خاصة المتأخرين من صوفية الغرب الإسلامي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط/1، 2002، ص202.
[5]) السابق: 202.

تعالى هو الذي له الوجود وحده، أمَّا الكائنات و المخلوقات، فهي معدومة أزلاً وأبدًا، ويرون أنّ عقولَ المحجوبينَ(غير الصوفية) تتوهّم وتتخيّل أنّ المخلوقات موجودة »[1].

والقسم الثّاني يرى أنّ وحدة الوُجود نظريّةٌ:« تُؤَلّه الطّبيعة، أي أنّ الطبيعة أو العالم الذي هو الكل، هو المادّة التي هي روحيّة في نفس الوقت، فالله هو الطّبيعة، والطّبيعة هي الله »[2] ومنه فإنّ:« الوُجود الحق هو الوجود الإلهي، وأمّا الوجود إذا أُضيفَ للموجودات، فإنَّ ما يُضافُ لها على سبيلِ المَجاز، ولو كانَ الوجود لَهُم حقيقة، فَلَا شبه بينه وبين وجودِ الحق، تعالى الله عُلوا كبيرا »[3].وقد أخذ متصوفةُ الغرب الإسلامي، بالمفهوم الأول لنظريّة وحدة الوجود، والمفهوم الإسلامي لِهذه النّظريّة، ينقسم بدوره إلى رأيين هما: أصحابُ الوحدة المرسلة، ورأي أصحاب الوحدة المُطلَقة، ويأخذ أصحاب الرَّأي الأوّل بفكرة التّجلّي والأسماء والمظَاهر والحضرات، وهو رَأي فلَاسفة الإشارة، مثلُ ابن بُرجَان تـ536هـ، وابنُ قَسِّي تـ546هـ، والبُوني تـ622هـ، وابُن عربي تـ638هـ، وابنُ سُودكين تـ648هـ[4]. ويرى ابن خلدون، في ملخّص رأيهم في كيفية صدور الموجُودات عن الله الحقّ، يقول:« إنّ نيّة الحقّ هي الوحدة، وأنّ الوِحدة نشأت عنها الأحاديّة والواحِديّة، وهما اعتبارانِ للوحدة، لأنّها إن أُخذتْ من حيثُ سقُوط الكثْرَة، وانتِقاء الاعتبارات، فَهِي الأحادِيَّة، ونسبةُ الواحِديّة، إلى الأحادِيّة نِسبة الظَّاهِر إلى البَاطِن والشّاهدة إلى الغيب، فَهي مظهرٌ للأحادِيّة، بمنزلَة المَظهرِ للمُتَجَلّي، ثمَّ تلك الوحدة الجامعة، التِي هِي عين الذَّات وعينُ قَبُولِها، للاعتِبَارين، أعني اعتبار الباطن وتوحُّدِه من الكثرة، واعتبار الظاهر وتكثُّرِه، فَهي بين البُطون والظُّهور، كالمتحدّثِ فِي نفسه مع نفسه »[5].أمّا رأي أصحابُ الوحدة المطلقة فهو حسب ابن خلدون:« رَأي أغرب من الأوّل في مفهومِه وتعلُّقه، ومن أشهر القائلين به، ابن دُهاق، وابن سبعين،

---

[1]) القصيّر، أحمد بن عبد العزيز: عقيدة الصوفيّة وحدة الوجود الخفيّة، مكتبة الرشيد، ناشرون، الرياض، ط/1،2003، ص29.

[2]) الإدريسي، محمد العدلوني: معجم مصطلحات التصوف الفلسفي، ص202.

[3]) يسين، إبراهيم إبراهيم محمد: دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي، إشارات فلسفية في كلمات صوفيةن دار المعارف، القاهرة، دط،1999، ص92.

[4]) يُنظر، ابن خلدون، ابي زيد عبد الرحمان بن محمد: شفاء السائل وتهذيب المسائل، تح/ محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ط/1، 1996، ص107.

[5]) ابن خلدون، ابي زيد عبد الرحمان بن محمد: شفاء السائل وتهذيب المسائل: ص108.

والششتري وأصحابهم »[1] .ويذهبُ القائلون برأي الوحدة المطلقة إلى:« أنَّ الباري جلَّ وعلَى، هو مجموع مَا ظهر، وما بطنَ، ولا شيءَ خِلَاف ذلك، وأنّ تعدّد هذه الحقيقة المطلقة، الآنيّة الجامعة، التي هي عينُ كلّ آنية، والهَويّة، التي هِي عينُ كُلِّ هويّة، وإنّما وقع بالأوهام من الزّمان والمكان، والخلاف والغيبة والظّهور والألم واللّذة والوجود والعدم »[2]. أي أنّ، كل ما ظهرَ وما بطَنَ هو تَجَلٍّ لله، وليس شيء آخر، وما نراه من موجودات، ما هي إلّا وهمٌ، فهي ليست الحقيقة:« إنّما هي أوهام راجِعة إلى أخبار الضمير، وليس في الخارج شيء منهن فإذا أُسقطت الأوهامُ صار مجموع العالم بأسره وما فيه واحدا، وذلكَ الواحدُ هو الحقّ، فالعبدُ مُؤلّف من طرَفَي حقٍّ وباطِل، فإذا أُسقِط البَاطِل، وهو اللّازم بالأوهام، لم يَبقَ إلّا الحق »[3]. وهذا من أهم أسس التّصوف الفلسفي الذي يقومُ على:« توكيد المطلق، أو الوجود الحقّ، أو المَوجود الواحد الأحد، الذي يظمّ فِي حضنهِ كلَّ الموجوداتِ، وفِي إمكان الاتّصال به اتّصالاً متَفاوةً فِي المراتب، حتَّى يصل المرءُ إلى مَرتبةِ الاتِّحاد التّام حيثُ لَا يَبقى إلّا هو »[4].وقد تناول الشّشتري فكرة وِحدة الوجود، في خطابِه الشّعري أحيانًا من خِلَال خَطابه الغزلِي، وأحيانًا أخرى في خِطَابِه الخمرِين يَقولث فِي إحدى قصائده العموديّة من بحر الرّمل:

غَيرِ لَيلَى لَمْ يُرَ فِي الحَيِّ حَيْ ... سَلْ مَتَى مَارْتَبتَ عنها كُلَّ شَيء
كُلُّ شَيءٍ سِرُّها فِيهِ سَرَى ... فَلِذَا يُثْنِي عَلَيْهَا كُلُّ شَيء
قَالَ مَنْ أَشْهَدَ مَعْنَى حُسْنِهَا ... إنَّهُ مُنْتَشِرٌ وَالكُلُّ طَيْ
هِيَ كالشَّمسِ تَلأْلأَ نُورهَا ... فَمَتَى مَا إنْ تَرُمْهُ عَافِنِي[5]

تُعدّ هذه القصيدةُ من أروع قصائد الششتري التي تُعبّر عن وِحدة الوجودِ، حيث عبّر فيها:« عن الوجود الواحد المُطلق (بلَيلى) الأنثَى الكُلّية، الوجود المطلق، الظّاهر في كلّ شيء المُتجلّي في كل مظهر وليس

[1]) السابق: ص111.
[2]) نفسه: ص112.111.
[3]) نفسه: ص112.
[4]) الراوين عبد الستار: التصوف والباراسيكولوجي، مقدمة أولى في الكرامات الصوفية والظواهر النفسية الفائمة، دار الخلود للتراث، القاهرة، ط/1، 1994، ص18.
[5]) الششتري: الديوان/تح النشار، ص41.

في الحَي، في الكون كُلِّه، سِوى هذا الوُجود، يطوي كلَّ الموجودات، ويُشبِّه ليْلَى أو الوجود المطلق بالشَّمس، وبالمرآة، وبالعينِ (وغيرها) من تعبيراتِه العميقة، التِي تُصّوِّرُ وحدة الوجود فِي أقوى صُورة »[1].

ويقول في موشّحٍ آخر يُعبّر فيه عن الفكرة نفسها:

قَـــدْ ظَهَـــرتُ فِي مِـــرْآتِي عِنْـــدَ رَمْـــيِ لِلمِنْسَـــاتِي

لَمْ أَجِــــدْ بُـــــدا مـــــن بُـــــدِّي

قَـــدْ أَتَيْـــتُ لِيْ مِـــنْ عِنـــدِيْ

فَـــوْقَ مَـــتْنِ وَهْـــمِ البُعْـــدِ

خَبَـــرٌ مَوجُـــودٌ عَابِـــدٌ مَعبُـــود

لَـــيْسَ بِـــالمَفْقُودْ وَبِمَحْـــوِ هُ مَوجـــودْ

قَـــدْ ظَهَـــرْتُ فِي مِـــرآتِي عِنـــدَ رَمْـــي لِلمِنسَـــاتِي[2]

ويُلَاحظ تَأثّر الشّشتري بأستاذه وشيخه"عبد الحق بن سبعين"، حيثُ استعار منه لفظة"بُدّ" التِي تعني الصّنم في الأدب العربي، لكنّها تعنِي هُنا:« المحتوم الذي ينتهِي إليهِ الصّوفِي، أَو بمعنى أدقّ، الحقيقة الإلهيَّة التِي ينتَهِي إليها، وهِي في بَاطِنه »[3].وفكرتها الأساسيّة، تدور حول (وِحدة الوجود)من خلال الدّين الحقيقي في هذه العقيدة، الذِي يُعدّ:« الشّريعة الجامعة المَانِعة، التي لَا يُعبدُ فيها إلّا الله، ولمَّا كان الله عنده حالة سيكولوجيّة، تنبُع من باطِنِ الإنسان، فعلَى الإنسانِ أن يتّجه نحو ذاتِه، فيجعل معبوده مَا هو بهِ ذَاته فيكُونَ هو العابِدُ وهوَ المعبود لأنَّ (بُدّهُ) لَا وُجود له إلّا عنده، ومادامَ الله هو بُدُّ كُلّ مَوجودٍ، فلَا يَجبُ التّوجّه إلّا إلَيْه »[4]و(البُدُّ) عند "ابن سبعين" هُو(الحقّ):« وهو أصلُ كُلِّ شيء وبُدّه وصورته وذاتُه وبعضهُ، من جهة مَايجب لهُ، وعلى مَا يجبُ له، وكما يَجبُ له »[5].

---

[1]) نفسه: ص 41.
[2]) نفسه: ص110.
[3]) الششتري: الديوان،تح/ العدلوني، هامش ص،103.
[4]) ابن سبعين، عبد الحق: بُدّ العارف، تح/جورج كتّورة، دار الأندلس، ودار الكندي، بيروت، ط/1، 1978، ص07.
[5]) نفسه: ص07.

ومن الأزجال ذات اللهجة المغربيّة الواضحة، والتي نوردُ منها مقطوعة مطولة كي يتضح المعنى، وقد أشار فيها إلى فكرة وحدة الوجود قوله:

ذَا الــذِيْ نَعْشَــقْ نِعــم هُــو قَــدْ عَشِــقْنِي باخْتِيَــارُوا
مِــنْ قَــدِيمْ هُ عِشْــقُوا ذَاتِيْ وَأَنَــا سَــاكِن بِــدَارُا
لَــيسَ شَــيْءٌ يُخْــرِجْنِيْ عَنُّــوا إذْ لَــيْسَ ثَمْ دَارْ لَغِيْــرُوا
كُــلْ شَــيءْ ظَهَــرْ لِي مَنُّــوا حَــتَّى شَــرُّوا عَــادْ وَخِيْــرُوا
كُــلْ شَــيءْ صَــدَرْلِيْ عَنُّــوا حَــتَّى مَسَــجْدُوا وَدِيْــرُوا
أَنَــا وَاحِــدْ لَــيسْ إِثْنَــيْن وَفِي هَــذَا الأَمَــرْ حَــارُوا
مِــن حَجَــرْ يَنْبَــعْ لَــكَ المَــاءْ وَفِيْ حَجَــرْ المَــاء نَــارُوا
أَنَــا وَاحِــدْ وَهُــوَ وَاحِــدْ كيْــف نَكُــون إِحْنَــا اثْنِــين؟
وَهُــوَ مَعبُــودْ وَأَنَــا عَابِــدْ فَيَجِــيءْ مِــنْ هَــذَا ضِــدَّينْ؟
وَهُــوَ مَشْــهُوْد وَأَنَــا شَــاهِدْ مَــنْ هُ فِيْنَــا صَــاحِبْ اثْنِــين؟
إِذَا كُنَّــا الــزُّوجْ وَاحِــدْ فَالوِصَــالْ يَغِيْــب نَفَــارُ[1]

يُشير الششتري إلى أَنّ:« الحقيقةَ قابعةُ بالذّات الإنسانيّة، فعليه أن يطلبها بالرّجوع إلى ذاتِه »[2]

وقد قال بوحدة الوجود، مُعظم مُعتنقي التّصوف الفلسفي إن لم يكن كلُّهم، لكن أشهرَ من قال بها هو (ابن عربي الطّائي، ت638هـ)، فكتبه وأقواله وأشعاره طافحة بذلك، وإن كانت الفكرةُ قد سَبقه إليها شُعراء التّصوف الفلسفي، إلّا أنّه يُعدُ أول مَنْ فلسَفَها، وصاغها في صورَها المتكاملة، ونجد فكرة (وحدة الوجود) منتشرة في مصنّفاته كـ(الفتوحات المكية، فصوص الحكم، إنشاء الدوائر، ذخائر الأعلاق،

[1]) الششتري: الديوان، تح/النشار، ص157.
[2]) الششتري: الديوان، تح/ العدلوني، هامش ص260.

وغيرها...يقول الشيخ الأكبر في الفتوحات المكية:« مافي الوجود إلّا الله وما في "العدم الشّيء إلّا أعْيانُ الممكنات »[1] كما يقول في هَذَا الشّأن شعرا:

فَمَـــــا ثَمَ إلّا الله وَالكَـــــونُ حَــــادِثٌ ومَـــــا ثمَّ إلّا الكَـــــوْنُ واللهُ ظَـــــاهِرُ

فَمَـــا العِلــمُ إلّا الجَهْــلُ بــالله فَاعْتَصِـم بِقَوْلِي،فَـــإنِّ عَـــن قَرِيـــبٍ مُسَـــافِرُ

وَمَـــالِي مِثَـــالٌ غَيْـــرَ عِلْمِـــي وَوَارِثٌ سِـوَى عَـيْنِ أَوْلَادِي فَـذَا المَـالُ حَاضِـرُ[2]

ومنَ الذين تناول فكرة وحدة الوجود حديثا، واستعمل هذا المصطلح في تاريخ الفلسفة:« هو "ولف*wolf* ت1754م"حيث كانت وحدة الوجود عنده كمفهومٍ قريب من الواحديّة *monisme*، والتي عنيت بها المذاهب التّوكيديّة التِي تقول: بأنَّ جوهر العالم واحد مع التّمييز بين مذهبين متقابلين، واحد يقول: بأنّ هذا الجوهر واحد هو الرّوح، كما يُقرّر المذهب الروحي أو المثالي الدّيني، والآخرُ يرى بأنّ هذا الجوهر واحد هو المَادّة كما يؤكّد المذهب المادي »[3].ولا نُريد هنا أن نخوض في ما ذهبَ إليه المادّيون من نفيهم للإله، واعتبار أن هذه الحياة مادّة، وقد مثّل المفهوم الأول أشهر فلاسفة الغرب(سبينوزا، وهيجل)ويُعدُّ باروُخ يبينوز1677م–1632م) أهمّ ممثلي المفهوم الدّيني الفلسفي، بأنّ وحدة الوجود عقيدة دينيّة ومذهب فلسفي، يقول"سبينوزا":« إنّني أتصوّر الله والطّبيعة في صورةٍ تختلفُ تمامًا عن الصّورة التي يُصوّرها المسيحيّون المُتأخّرون(...)لأنّني أعتقد أنّ الله هو الأصل، وليس الطّارئ، وأنّ الله هو السّبب لجميع الأشياء، أقول إنّ كلَّ شيءٍ كامن في الله يحي ويتحرّك في الله »[4].

والحديثُ في هذا البابِ يطول بما لا يَسمح به مجال البحث، وحسبنا ما أفضنا فيه، وما قدمناه من توضيح، كي تتجلى هذه الفكرة في ما اتسع لنا من مجال. ومن القضايا الفلسفية التي شغلت فكر الششتري، وأثارت اهتمامه، فتناولها في ما كتب من شعر ونثر، فكرة(الوحدة المطلقة)

---

[1]) ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، تح/عثمان يحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1990، السفر13، ص424.
[2]) نفسه: ص425.
[3]) الإدريسي، محمد العدلوني: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية، ص162.
[4]) شبينغلر، أسْوالد: تدهور الحضارة الغربيّة، تر/أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان، دط، دت، ج/2، ص350.

2.1- الوحدة المطلقة (مذهب اللّيسيّة):

رأينا في بداية هذا الفصل، في معرض حديثنا عن وحدة الوجود، أنّ هناك قسمين لَها: الوحدة المُرسلة، والوحدة المُطلقة، وأنّ الششترِي من أنصار فكرة الوحدة المطلقة:« وهو مذهبٌ روحانِيٌّ خالص، يُنكرُ العالم الظّاهر ولا يعترف بالوجود على الحقيقة إلّا لله الحق فقط ليس إلّا، وهذا ما جعل الذين اهتموا من الأقدمين بفلسفته الصّوفية يُطلقون عليه مذهب اللّيسية »[1] لأنّهم كانوا يقولون: (ليس إلّا الله)، أي لَا موجود إلّا الله تعالى، وفكرة وحدة الوجود المطلَقة، عكس المرسلة، ذاتيّة:« وَهي الصّيغة الشّائعة لمفهوم وحدة الوُجود، وهي إِذء تلتقي مع الإسلام وصَحيحِ الأديانِ السّماويّةِ فِي إِثبات وجود الله تعالَى الخالق(أي الوجود الواحد غير المادّي)ن فَإنّها تتطرّف في هذا الإثبات لِدرجة إلغاء وجود العالم، أو الطّبيعة المخلوقة(أي الوجود المتعدّد المادّي)(كردّ فعلٍ متطرّف، على فعلٍ متطَرّف، هوَ إلغاء المَادّيين للوجود الإلهي) والذي لا يَسمحُ بأيّ وجودٍ (حقِيقي) للوجود الكونِي الطّبيعي، وهي إذ تُقرّرُ وحدة الوُجودَيْنِ الأوّل والثّاني، فإنّها تَفهمُ هذه الوِحدة عَلَى أنّها خلط ومزْجٌ بين الوُجودَيْن، فهي تَقوم على الوحدة المطلقة بينهمَا »[2] فالوُجود الكونِي مَا هُو إلّا تَجَلٍ للوجود الحق الوجود الإلهي، ومنه إنكارُ أي وجود حقيقي للوجود الكوني الطّبيعي، وما تراهُ الحواسّ حسبهم مُجرّد وهمٍ أو عَدَمٍ، وهذا ما تعتقدُه(الفلسفة السّبعينيّة) التي تَأثّر بها الشّشتري، وتقوم على مبدإٍ واحدٍ هو التّمييزُ بين ما هو وجُود حقيقي، وما هو وهمي:« والأوهامُ بالتّعريف هنا، هيَ المُستندَةُ والمُسْتَنَدُ إِلَيْها بوجه مَا" ويُمكن القول بأنّنا"نحن تلك الأوهام، بل نحن نحنن بل هوهو، بل لَا يُقالُ نحن ولَا هُو من حيثُ الإشَارةُ والمَيلُ، ولكنها تُشعر بالشّيء الذِي يَجِدُ ذلك الشّيء من كلِّ الجهات، ويصرِفُ هُو، والهُوهو، إلَى أَنا، ويَجِد الآنيّة والهَوِيَّة معًا »[1]، وبمعنى آخر:« اعتبار جميع الأوهام نِتاجُ ما يَعرضُ لعُقولِنا من وَقائعِ العدد والكثرة، وما يؤثر من ذلك في تكوينِ أحكامنَا التِي

---

[1]) الإدريسي، محمد العدلوني: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفيّة، ص185.
[2]) خليل، صبري محمد: الفكر الصوفي الإسلامي ومفهوم وحدة الوجود، مدونة13/12/2012 *drsabrikhalil.wordpress*
[1]) شرف، محمد ياسر: الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، دار الرّشيد للنّشر، العراق، دط، 1981، ص112.

تعبّر عن معرِفتِنا مَاهو مُحيطٌ بِنا ضمنَ ظروف المكان والزّمان »[1].فالأنا إذا هُو سبب القول بِوجودٍ مادّي مُشَخِّص للكون أو المَوجودات:« أمّا الحقيقة فهي أنَّ"الوجود مطلقٌ" وفِي مَكنةِ الذَات هذه، إدراك مَا قامَت به من حيثُ أنّهَا أوجَدَت مَنْ لَم يكُن موجُودًا(الأنا) وأعدَمتْ مَنْ لَا يزالُ مَاثِلًا"الهُوَ هُوَ"، ويتمّ لها ذلِك عن طرِيقِ نزع الوَهمِ »[2] هذه نظرة ابن سبعين للوجود، فكيف نظرَ إليه الشّشتري؟.

مرَّ بنا أنّ الششتري، التقَى بابن سبعين في بجايةَ، وافتُتِنَ به وأصبح من مريده وخَاصّته المُقرّبين، واصطلَمَ بتلك الكلِمة التِي قالها له عندما همَّ بالذّهاب للحلقة المَدْينيَّة، فاعتنق الشّشتري أفكار ابن سبعين المُتطرِّفة، وانعكست من خِلَال أَشعاره، يقول:

قَلْــبِي قَــدْ عَشِــقْ لِقَلْــبِي وَهَــــوتْ ذَاتِي لِـــــذَاتِي

وَتَجَلَّـــــتْ لِيْ الحَقِيقَــــة بِنُعُــــوتِي وَصِـــــفَاتِي

وَكُلّمَـــا نَـــادَتْ الأَكْـــوَان جَـــــاوَبَتْنِي بِلُغَــــاتِي[3]

مُعبّرا عن وحدة الوُجود التِي قال بها شَيخُه وآمنَ بِهَا هوَ ودَافَعَ عنَهَا فِي خطابِه الصوفِين وقد كانَ الششتري قبل ذَلِك تَائِهًا حَائرًا بين المَدينيّة التي اعتنقها ابن عربي والسّبعينيّة التِي نادَى بها شيخُه، يَقول فِي مُوشّحٍ يُعبّر من خلاله عن هذه الحيرة، وعن اقتناعه بعد ذلك بفكرة الوحدة المُطلقة، يقول فِي هذا الموشح القريب من الفُصحى مع اتجاهٍ أندلسي يقول:

بَعضِـــي يَـــا كُلِّـــي إسْمَـــعْ إنَّ روحِـــــــي لِـــــــذَاتِي

مَـــالِي وَهْـــمُ فِيـــهِ نَرتَـــع وَلَا طُـــــور الصِّـــــفاتِ

فَأنـــــا لَا نُخَيَّـــــــل وَلَاننظـــــــــــــرلِغيْرِي

ثَمَّ سِـــــــرٌّ لَا يُمَثَّـــــل لَابِزَيْـــــدٍ وَعمـــــــرو

[1]) نفسه: ص112.

[2]) نفسه: ص112.

[3]) الششتري: الديوان، تح/النشار، ص315.

نَفْسِـــي فِي الـــذَاتِ وَنَجْعَـــل	جَهْـــرِي فِي نُطْـــقِ سِــــرِّي
لَــــس ثَـــوبِيَ أَوسَــــع	بَعْــــضَ كُـــلِّ الجهــــات
سِـــرُّ وَتْـــرِي قَـــدْ أشـــفع	فِي مَمَـــــــاتِي حَيَـــــــاتِي
جَـــلَّ مَـــنْ ذَاتُـــو ذَاتِي	مَـــــنْ غَـــدَا إلَيَّ مَعْـــنَى
وَصِـــــفَاتُوا صِـــــفَاتِي	عَـــزَّ مَـــنْ لَمْ يثَـــنَّى
وَحيَــــــاتُو حَيَـــــاتِي	وَبَقَــــــاؤُ لَايَفْــــــنَى
وِحْـــدَةُ الحَـــقّ تَنــــزِع	مَــــــــــــــــا رَواهُ رُواتِي
هَـــذَا مَافِيْـــهِ مَـــدْفَعْ	مِـــنِّي لِيَّـــا صَـــلَاتِي[1]

ظَلّ الششتري زمنًا فِي حيرتِه:« بين مذهب "ابن عَربِي" فِي الوحدة المُرسلة، وبين مذهب "ابن سبعين" فِي الوحدة المطلقة، غير أنّ شاعريته الفذّة وفكرُه الصّوفِي الشّفَاف وبراعته فِي بسطِ أعوص الأفكار الصّوفِية وأشقّها على الفهم خَفّفت من تلك الحيرة وأهّلته لأن يتجاوزَ الاختلاف بين شَيْخيهِ، وتركيبُ آرائهِما فِي أفكار جديدة امتازت بأصالتِها وطَابعها الإبدَاعِي وَفهمها العميق لمَّا لم يستطع غيرُه من الصّوفيَّة أن يَصِل إليه »[2] وذلك بالمُوأمة بين أفكار ابن عربي، فِي هذا الموضوع، وهي أفكار مُعتدِلة إلَى حدٍّ مَا، وبين أفكار ابن سبعين المتطرّفة، ليخرج منهما بأفكارٍ وسط، استطاعَ تبسيطها لِيقدّمها بعد ذلك للمُتَلقّي البسيط:« ويَتأسس مذهب الششتري فِي الوجود، على عدد من المفاهيم، والآراء الصّوفية الفلسفيّة المترابِطة فيما بينها، فعليها يقوم نسيج فِكْرِه فِي الوجود، ومن تحديده لَها وتدقيقه لفحواها، يتحقّق ويَتحدَّدُ معنَى الوُجود الحقّ، كمَا بُنيت علَيْها مجموعة من النّتائج الصّوفِيَّة، المُميّزه لمذهبِه، والتِي سيدَافِعُ عنها بكُلّ مَا أُوتِي من عِلمٍ بالشّريعة، ومعرفة

[1]) الششتري: الديوان،تح/ النشار، ص115.

[2]) الإدريسي، محمد العدلوني: التّصوف الأندلسي، أسسه النظريّة وأهم مدارسهن مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ط/1، 2005، ص292.

بالحقيقة»[1] وبين هذا وذاك، ظلَّ فكر"ابن عربي" مُسيطرًا عليه زمنًا، حتَّى وهو على عقيدة "ابن سبعين"، فَإيمانه بنظريَّة الخيال، وهي فكرة حاتميّة ظلّ واضحا في أشعاره، يقول في مطلع إحدى موشّحاته:

عُــدْ مِــنَ الــوَهمِ والخَيَــال	واسْــتَعمِل الفكــرَ والنّظَــر
مَالنّــاسُ إلّا كَمَــا الخَيَــال	فَــانْظُرْ إلَى مَاسِــكِ الصّــور
مَــنْ يَعتَــبِرْ يَجِــدْ اعْتِبَــارَهْ	وَيَشْــهَد الحَــقَّ في الشُــهُود
مِثْــل-هُــدِيتَ-الوُجــود سِــتَارَه	وانظُــرْ لِمَــنْ أَطْلَعَــالوُجُود
بَــدَا لَــهُ قَبْــلَ أَنْ أَدَارَهْ	وَأَوَّلَ السَّــعْدِ فِي الصُّــعُودْ
مَــنْ يَرْقَــى مِــنْ سَــافِلٍ لِعَــالِي	يُعَــايِنْ العَــيْنَ فِي الأثَــرْ
مَالنَــاسُ إلّا كَمَــا الخَيَــالْ	فَــانظرْ إلَى مَاسِــكِ الصُّــور
أَوَّلُ مَــا يبْصِــرُ الضَّــعِيف	كالطِّفْــلِ شَــكْلًا مُمَــثَّلًا
كَثَــايِفْ أَصْــلُهَا كَثِيْــف	لَكِنَّهَــا تَقْبَــلُ الجَــلَا
لِــذَاتِهَا فعْلُهَــا يضــيفْ	والقَــولُ مَهْمَــا تَــأمَّلَا
إِذَا التّمَاثِيــلُ لِلمِثَــال	يُظْهَــرْنَ فِي عَــالَمِ البَصَــرْ[2]

هذه الأبيات من موشّحٍ طويلٍ تُعبّر أصدق تعبير عن تأثّره بنظريّة الخيال في بداية أمره، والتي قال بها "ابن عربي":« فَرؤيتنا إمَّا وهم نَشهده بالحواس، وإمَّا خَيالٌ نشهده بالحس المُشترك، وعلينا أنْ نتجاوز ذلك بالاعتبار والعبور، فالعلم كالخيال، أي إنّه خيال وليس بخيال، فعلينا عُبور الأثر أي الصّورة الخياليّة إلى العيْن التي اسماها ابن عربي العينُ الثّابتة، ويمضي الشّشتري في الحديث عن الرّؤية الخياليّة والمِثال، ونظريّة السّتر، وتشبيه الوجود بخيال الستاره كما فعل ابن عربي »[1] لكنَّ الششتري لم يَلبث أنِ ارتدَّ على فكرةِ الخيال هذه، وغَرِقَ في مَذهب الوحدة المُطلقة، وأصبحت أقواله مضادّة

---

[1]) الإدريسي، محمد العدلوني: أبوالحسن الششتري وفلسفته الصوفيّة، ص186.
[2]) الششتري: الديوان، تح/النشار، ص143.142.
[1]) العطّار، سليمان: الخيال والشّعر في تصوف الأندلس، ص335.

لمَفَاهيم ابن عربي، وكأني بهِ ينَتَقده في هذا المُوشّح، ويُظهِرُ له عدمَ اقتناعهِ بفكرة الخيَال، حيث يقول:

دَعْ عَنْـــــكَ عَـــــالَمَ الخَيَـــــالْ
وَاحْـــــذَرْ تُشَـــــاهِدْ لُـــــو مثَـــــال
فَمَـــــا تَـــــرَى أَنـــــتَ مُحَـــــال[1]

يَقوم مذهبُ الششتري في الوُجود، على عِدّة مَفاهِيم منهجيّة فلسفِيَّة صوفِيّة تَشَرّبها من مَعين فَلسفة(ابن سبعين)، ثُمَّ أضْفَى عَليها لمْستهُ الخَاصّة (فالله) عند الشّشتري، يقوم على أساس(الله ليس إلّا)، (فالله) عنده:« هوَ الحقيقة العُظمى مطلق الوُجود، إنّه الأيْس، وكُلّ مَا سِواه لَيْس »[2]، أي ليس إلّا وهمٌ، يقُول في رسالةٍ ردّ بها على الشّيخ الصّوفِي(أبو عَلِي بن تادْرَرْت) لَمَّا سافَر ولَمْ يُودّعه، جاء في رسالة الششتري العبارة التّالية:« ..المَبْعوثِ بكَلِمة الإخلَاص التِي حاصلها"الله فقط"»[3] الله فقط، أو(ليس إلّا الله) الذي يُعدّ إدراكه –حسبه- أساس خلق الإنسان، يقول في هذا الزّجل الطّويل الذي نجتزءُ منه هذه الأبيات:

قَـــــدْ لَاحَ لِيَّـــــا مِـــــنِّي سِـــــرٌّ بَـــــدَا عَجيـــــب
حَـــــتَّى رَايـــــتُ أَنِّي عَـــــنْ حَضْـــــرَتِي لَنْغيْـــــب
أَنَـــــا مَزِلْـــــتُ حَاضِـــــرْ حَاضِـــــرْ فِيْ كُـــــلِّ حِـــــيْن
عَيْـــــنِيْ إِلَيَّـــــا نَـــــاظِرْ نَـــــاظِرْ طُـــــولَ السِّـــــنِيْن
....
يَـــــامَن يَـــــارَانِي شَـــــفْعًا الشَّـــــفْع بِي ظَهَـــــرْ
رُدَّ الوُجُـــــودَ جَمْعًـــــا فَـــــالفَرْقُ فِي الصَّـــــوَرْ
وَاحْكُـــــمْ بِهَـــــذَا قَطْعًـــــا أَنَـــــا مَـــــالِيْ آخَـــــرْ

[1]) الششتري: الديوان،تح/النشار، ص 144
[2]) الإدريسي، محمد العدلوني: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية، ص186.
[3]) بن الخطيب، لسان الدّين: الإحاطة في أخبار غرناطة، تح/محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، ط/1، 1977، مج/4، ص214.

مَـــــلأْتُ كُـــــلَّ أَيْـــــن وَلَمْ نَـــــــزَلْ مُجِيـــــب

لِكُـــلِّ مَـــنْ هُـــو مَـــدْنِي مِـــنْ حَضْـــرَتِي قَرِيْـــب[1]

والموشّح مزيج من لهجة أندلسيّة ومشرقيّة، مع بعض المظاهر اللّهجيّة المغربية أَحيانًا، وحقيقة الوُجود التي تحدّث عنها فِي الموشّح السّابِق:« ليست مَوجودة خارج الذّات الإنسانيّة بَل إنّها مَعْنَى بَاطِنِي فِيه، ولِهذا فَهُوَ مدعو إلى أن يرجِعَ إلى ذاتِه ويكشف عن السّر المكنون فيه »[2].وكي نفهمَ نظْرته للوجود الحق، يجبُ أن نعرفَ أوّلا موقِفَه من الوُجود والعدم، ومن الحقيقة أو(التّحقيق)والوهم، يَقولُ عن التّحقيق:« الحق حق، وما سواه خبر وليس سواه، والخبرُ أسمَاء، والأسماء مركّبة من حروف يَنحلّ تركيبُها إِلَى نُقط مفروضَة بالوهم، فالحقّ لَا خبرَ فيه ولَا مُخبر، لأنّه غيرُ الخبر والمُخبر، بل هُوهُو، بل هُو، بل به فُرضت العبارة مَا »[3] ومنه فَإنّ:« الوجود هو الحقيقة، والوهم هو العدم(...)فالوجود فِي نظره يَجب أن يُطلق إلّا على ذاتِ الله، بينما العدم لَا وُجود له، بل لَا وُجود مع الله إلّا الله »[4] وَيُبين أنّ الوجود هو الله، بينما العدم على العكس ما يعتقد البعض، لَا وجود لهن يقول:« ما انطلق اسم الوجود إلّا على ذات الواحد الحق الموجود، وَجرّ وَهمُ الخبر أنَّ العدم في الوجود له ذات، بل هو مفقود، ليس له، فالوهم والوجود قد عمَّ المفروضات والأوهام ومُنجِزُها، فليس مع الله إلّا الله فِي كل شيء، ولَا بعض له، بل شيء ولَا شيء معه »[5] فالشّشتري يؤكّد على أنَّ الله:« هو الوجود الحقيقي، وما ليس الله، هو الوجود الوهمي، وما دام الحق وُجودًا مطلقا فَهو واحد أحدٌ لَا تعدّد فيه ولَا كثرةٌ، مادامت الأوهامُ هِي المُستنِدَة والمُسْتَنَد إليْها بوجهِ مَا، أي أنَّ الأوهام لها مَنشأ ومُنجز، هو الحِسُّ بمعنى أنّها نتاج لما يَعرِضُ لعقولِنا من وقائعَ حِسّيّة مُشخّصة تتميّز بالتّشتت العدَدِي والكثرة »[1].

---

[1]) الششتري: الدّيوان،/تح،النشار، ص39.92.

[2]) الششتري: الديوان/تح العدلوني، هامش ص240.

[3]) الششتري، أبو الحسن: المقاليد الوجوديّة في الدّائرة الوهمية، تح/محمد العدلوني الإدريسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط/1، 2008، ص104.

[4]) الإدريسي، محمد العدلوني: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفيّة، ص187.

[5]) السابق: ص105.104.

[1]) الإدريسي، محمد العدلوني: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفيّة، ص187.

يقول في (نونيّته) الشهيرة في هذا الشّأن:

تَرَكْنَا حُضوضًا مِن حَضِيضِ لحُوضِنَا مَعَ المَقْصدِ الأقْصَى إلَى المَطْلبِ الأسْنَا
ولَمْ نُلْفِ كُنهَ الكَوْنِ إلّا توَهُّمًا ولَيْسَ بِشَيءٍ ثَابِتٍ هَكَذَا أَلْفَيْنَا
فَرَفْضُ السِّوَى فَرْضٌ عَلَيْنَا لأَنَّنَا بِملَّةِ مَحْوِ الشِّرْكِ والشَّكِّ قَدْ دِنَّا[1]

وحتّى يصل الصّوفي يجب عليه التّخلّي عن حظوظ النّفس لأنّ:« إثبات الوجود المطلق، الله ليس إلّا، يتطلّب من المتصوّف صاحب الوحدة مجهُودًا ليس باليسير، مجهودًا يتجاوز مجهود العلماء بالله، من فُقهاء ومتكلّمين وفلاسفة من أجل إدراك حقيقته، مجهودًا فكريًا روحيا خالصًا، للتّخلص من أوهامِ الحِسِّ والعقل وذلك لَا يَتحقّق، إلّا بنفي المُشخّص الذِي ليس شيئًا آخر لِسوى مظاهر الوجود »[2].

وللشّشتري مَوقفٌ من مفهوم العالم الذي هو حسبُه:« اسمٌ مفرُوضٌ في الوجود،وهميّ ليس له ذات سِوى ما تَرى »[3] وأنّ العالمَ:« لَا يُمكن أن يُوصف بالقدَم، أو الحدوث، لأنَّ صفَتَي الحدوث والقِدَم، مُرتبطتان بالزّمان والحركة، والزّمان والحركة وهم »[4].

فالعالم حسب هذا المفهوم، لا وُجود له على الحقيقة، بل هي مجرّد أسماء أطلقها الإنسان:«مادامت الأسماء مكوّنة من حروف ونقطٍ، فإنَّ الكثرة والتّعدّد والتّنوّع والمراتب من لواحق الوجود، وليست من الوجود، فالعالم ينقسم في الوهم إلى الذوات والمراتب، والصّور والنّواميس والأعداد، وهو كُلّ أقطار السّموات والأرض، من أفلاكٍ ونفوسٍ وذواتٍ بشريّة وملائكَةٍ وطبيعة »[5]ومع ذلك فإنَّ الششتري يُفرّق:« من النّاحية الظّاهريّة، بين الله والعالم، العابد والمعبود، العلّة والمعلول، على اعتبار أنّ الرُّبوبيّة هَويّة والعبوديّة مَاهيّة، فَإنّ التّفرقة تلك، لا من أجل الفصل بل من أجل الوصل والوحدة،

---

[1]) الششتري: الدّيوان،/تح، النشار، ص72.
[2]) السابق: ص187.
[3]) الششتري: المقاليد الوجوديّة، ص55.
[4]) السابق: ص190.
[5]) العدلوني: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية، ص190.

فلاهويّة بدون ماهية، ولا ماهيّة بدون هويّة، فالوجود الواحد ليس إلّا »[1] ويقول في ذلك في إحدى موشّحاته:

يَـا مَــنْ بَـدَا ظَـاهِرْ حِــــيْنَ اسْــــتَتَرْ
وَاخْتَفَـــى بَــــاطِنْ لَمَّــــا ظَهَـــــرْ
ظَهَـــرْتَ لَمْ تَخْـــفَ عَلَـــــى أَحَـــــدْ
وَغِبْــــتَ لَمْ تَظْهَـــرْ لِكُـــــلِّ حَـــــدْ
فَأَنْــتَ هُــ الوَاحِــدْ بِـــــلاَ أَحَـــــدْ
وَاحِــدْ بِــلاَ ثَــانِي تَحْقِيْــــقُ خَبَــــرْ
مَــازَادَ عَلَــى الوَاحِــدْ مِنْـــــكَ ظَهَـــــرْ[2]

وَتجلّي الله عمّ كلّ الموجودات، دون تمييز، يقول في زَجل من لهجة أندلسيّة صرفة:

اسْــم الملــيح مَــا يَخْــتَلَط أَفْهَمْــنِي قَــط أَفْهَمْــنِي قَــطْ
مُحِبُــــــوبي قَــــــدْ عَــــــمْ الوجــــــود
وَقَــــــدْ ظَهَـــــرْ فِي بِــــــيْضْ وَسُـــــود
وَفِي نَصَـــــــارَى مَــــــــعَ يَهُــــــــود
وَفِي الحُــرُوف وَفِي الــنُّقط أَفهَمْــنِي قَــط أفهمــنِي قَــط
وَفِي النَّبَـــــــــــاتْ وَفِي الجَمَــــــــــــاد
وَفِي البَيَـــــــــــاض وَفِي السَّـــــــــــواد
وَفِي القَلَـــــــــــم وَفِي المَـــــــــــدَاد
وَلَــيْسَ فِي هَــذَا غَلَــط أفهَمْــنِي قَــطْ أفهَمَــنِي قَــط[3]

فالله سبحانه عمَّ الوجود، وتجلَّى في البيض والسّود، والنّصارى واليهود، في النبات والجماد، وفي الحروف و النّقط، واعتقاده هذا دفعه إلى القول كغيره من متصوّفة وحدة الوجود بنظرية الفيض التي قال

[1]) العدلوني، محمد الإدريسي: التّصوّف الأندلس، أسسه النّظريّة وأهم مدارسه، دار الثقافة،ط/1، 2005،الدّار البيضاء، ص306.
[2]) الششتري: الديوان/تح، النّشار، ص135.
[3]) السابق: ص177.

بها "أفلوطين السّكندري" وهي نظريّة فلسفيّة جدّ مُعقدة في الوجود، ترى هذه النّظريّة:« أنّ العالم فاض عن الله، فيض جُودٍ وكرمٍ وأنّ الوجود كُلّه من الأوّل إلى آخر الموجودات، يُكوّن وحدة كاملة تسير على أساس نظامٍ متصاعدٍ، حيث تكون المرتبة العليا منها مصوّرة للمرتبة الدنيا، فالخلق حسب هذا التّصوّر، لَا يتمّ عَلَى أساس وجود ضرورة منطقيّة، ضرورة وُجود مُحرّك يُحرّك ولَا يتحرّك، حيث تكون الحركة كمفهوم عقلي، هي العلّة في وجود الموجودات، وتكثّرها وتنوّعها، بل تتمُّ على أساس فكرة الجود والكمال، وفيض الموجودات عن هذا الكرم والجود والكمال »[1].استوعب الششتري هذه النّظريّة، ثمّ أعاد صياغتها:« من أجل حلّ إشكالية العلاقة بين الله والعالم، بلغة شعريّة زجلِيّة، بسيطة في مبناها، عميقة في معناها، مُعبرا عن فكرة "ابن سبعين"في المسألة بأسلوب تظهرُ فيه هندسة"ابن عربي" للوجود، محاولا الدّفع بالفكرة إلى أقصى مداهى النّظري، وذلك بعدم الفصل بين المُفيض والمُفاض، بين العِلّة والمعلول»[2]فذهب الششتري أبعد ممَّا ذهب إليه"ابن عربي، وابن سبعين"، في القول بالفيض حيث:« استوعب التّعارض الحاصل بين نظريّتي الإيجاد عندَ كلٍّ من(ابن عربي، وابن سبعين) وبشاعريته الفذّة عمل على التّخلّص من صرامة الفهم الميتافيزيقي لعلاقة الله بالعالم، وعمل أيضا على تجاوز صعوبة وانغلاق أفكارهما في هذه المسالة »[3]بل إنّ الششتري استطاع بذكائه أن يستوعب أصعب النّظريات وأعقدها، وعبّر الششتري على نظريّة الخلق بالفيض وهي نظريّة كما أشرت جدّ معقّدة، عبر عنها بأبسط المعاني يقول:

مَـــنْ شَـــرَبْ شَـــرَابِي	يَفْهَـــــم سِـــــرِّي
الحَـــقْ مِـــنْ صِـــفَاتُوا	كَمَـــــا تَـــــدْرِيْ
هُـــوَ غَايَـــةُ المُـــنَى	معطِـــي الكمـــال
وَهُـــو الكـــريم تَعَـــالَى	مَالُومِثـــــال
خَلَقَـــنِي مِـــنْ لَا شَـــيء	وصَـــــوَّرَنِي

[1]) بدوي عبد الرحمان: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط/4، 1970، ص131.
[2]) العدلوني: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية، ص192.
[3]) نفسه: ص192.

شَـــــرَّفَنِي بِخِطَـــــابُوا وَكَـــــــــــــرَّمَنِي
نَـــــــزَّهَنِي وَقَـــــالَ وَاصِـــــــلْ تَنَـــــالْ
اللَّهُ ذُو الجَـــــــــلَالِ وَذُو الكَمَـــــــــالِ[1]

فقولُ الششتري"لاشيء"هي الله الفائض بالمَوجودات، فهو لاشيء من الأشياء، لأنّه فوق كل وصف، فالله ليس بشيء، وإنّما الشّيء هو الصّور أي لواحق الوجود التي تفيض من الوجود المطلق»[2]وَيشبّه أفلوطين ذلك الفيض بالنّور الذي يصدر عن الشّمس:« دون أن تتغير الشمس، وكما يصدر الماء عن الينبوع دون أن يتغير الينبوع »[3] دون أن يلحق مصدر الشمس أو المنبع أي تغير، ودون أن يكون للأشعّةِ والماء وُجود مُستقلا بعيدًا عن الشمس أو الينبوع، فالوجود واحد ليس إلّا.

ثمّ يُشير الششتري إلى عنصر أساسي، يرى أنّ الفيض وصدور الموجودات من أساسه وهو(الحب):« لأنّ الحب هو صفة من الصّفات الإلهيّة الأزليّة، مصداقا لما يُعتقد أنّه قولٌ لله على لسان نبيّه(كنتُ كنزًا مخفيا فأحببتُ أنْ أُعرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ فعَرَفُونِي)* فالحب حسب تأويل هذا القول، هو اساس الخلق والإيجاد وهوكذلك أساس المعرفة، معرفة الإنسان بحقيقة الوجود »[4] ويقول في مسألة الفيض، أو الصدور عن الحب، في زجل قريب من الفصحى:

عَــــــنِ الحُـــــــبّ صَــــــدَرْنَا قَبْـــــــلَ بِـــــــدءِ البِـــــــدَايَات
وَبالوَجـــــــــــــد خَلَعنَــــــــــــا مِـــــنَ الهَـــــوَى ثَــــوْبَ الصِّــــفَات
وبالزُّهـــــــــــــد عرَفنَــــــــــــا مِـــــــنْ تَعَـــــاؤيف الـــــــدَّوات
وَقُــــــلْ لِمَــــــنْ قَــــدْ لَاحَ لَاح فِي الــــــدُّجَى مِصْــــبَاحْ
قُـــــــمْ إِلَيْهَـــــــا واسْـــــــقِنيها فِي رُبَى الأَدْوَاحْ
وَاجْتَلِيْهَـــــــــا فِي حُلِّيْهَـــــــــا فَـــــــــالِقَ الإصــــــــــــبَاحْ

[1]) الششتري: الديوان، تح/النشار، ص206.
[2]) العدلوني: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصّوفية، ص193.
[3]) بدوي، عبد الرحمان: خريف الفكر اليوناني، ص131.
*هذا الحديث يستند إليه كثير من الصوفيّة خاصة المتفلسفين منهم، مُلَققٌ لتفسير علاقة الله بالعالم غير أن كثيرا من الفقهاء ورجال الدّين اعتبروا أنّ الحديث....
[4]) العدلوني: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصّوفية: ص194.

وَاكْشِــفْ بِهَــا أَسْــتَارَ ظُلْمَــةِ الأغيَــارْ واكــتُمِ الأسْــرَار

مُــدَامٌ بِسَــنَاهَا مَزَّقَــتْ سِــتْرَ الظَّــلَام

مَــا مَسَّــها عَصَّــار أَفْنَــتِ الأعصَــار دِرهَــا يَــا خَمَّــار

وَبَــدَتْ شمــسُ الــدِّنَانِي لِلنَّــدَامَى كَــالعَرُوسْ

وَجَلَوْهَــا فِي القَنَــانِي أَدَارُوهَــا كُــؤُوس

وَأربَــابُ المَعَــانِيْ أَمْهَرُوهَــا بِــالنُّفُوس

يَــا حُسْــنَهَا أَقْمَــار فِي عَشَــا الأَنْــوَار اختَفَــتْ إجْهَــار

مُفِــيضُ الجمــعِ جَانَــا بالهُــدَى والبَيِّنَــات

هَــدَانَا وَسَــقَانَا بِــالكُؤُوس المَكرومَــات[1]

يُؤكّد الشاعر على الحب والوجد الذي منه صدرت الكائنات، كما يؤكّد على أنّ:« علاقة الله بالعالم علاقة حُبّ، حُبّ الله الأزلي قبل بدء البدايات، وهذا المستوى من الحب يثمكن أن نُطلق عليه حبُّ الله للخلق أو الحبُّ الإلهي »[2]وسنشير في المبحث القادم إلى هذا الحب الإلهي الذي تفيض الموجودات منه، فهو مُكوّن من المكوّنات التي برزت بشكل واضح في الخطاب الصوفي لدى الششتري.

2- الحب الإلهي:

لاتخلو كتب التصوّف، أو دواوين الشعر الصوفي من مفهوم الحب الإلهي، بل إنّ لفظة(الحب) وما تصرّف منها من ألفاظ، وردت في كتاب الله عزّ وجلّ:« في أكثر من ثمانين موضعًا منه، على أساليب شتّى، إثباتا ونفيًا، وهو أيضا من الألفاظ التي وردت في السنّة المطهّرة في كثير من أحاديث الرسولﷺ»[3] والحب الإلهي نوعان، حُبّه تعالى للعبد، وحبّ العبد لله سبحانه، ومصدر هذين النّوعين في قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوۡمَةَ لَآئِمٖۚ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ المائدة: آية54.آيات كثيرة وأحاديث نبوية تدعونا للحب أحيانًا، وتأمرنا به أحيانا أخرى، والإسلام بشكل عامٍّ يدعو إلى

[1]) الششتري: الديوان/تح، النشار، ص321، 322.
[2]) العدلوني: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية، ص194.
[3]) المحاميد، أحمد نصيب: الحب بين العبد والرّب، دار الفكر المعاصر،بيروت، لبنان، ودار الفكر، دمشق، سوريا، ص15.

المحبّة:« محبّة الله، ومحبّة رسول الله، ومحبّة الدّين والعقيدة، ومحبّة الخلق،(...)فالحب سِمة من سِمَات الحياة الرّوحيّة في عقيدة المؤمن، وعاطِفة لها وزنها في الجو الإسلامي والمحيط الدّيني والمجتمع العقدي »[1].ومن الآيات التي تأمرنا بالحب، قوله تعالى:﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ آل عمران: آية31. وقد ذكر جلَّ وعَلَا، الأصناف الذين يُحبّهم في القرآن الكريم، قائلا في عدّة مواضع:« إنّ الله يحب التّوابين،ويحب المطهّرين، ويحب المتوكّلين، ويحب الصّابرين، ويحب الشّاكرين، ويحب المتصدّقين، ويحب المحسنين، ويحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنّهم بنيان مرصوص »[2] كما ذكر سبحانه وتعالى في مواضعَ أخرى، الصّفات التي تقي عن نفسه أن يُحبَّها في قومٍ اتصفوا بها فقال:« (إنَّ اللهَ لَا يحبُّ المُفْسِدِين) و(لَا يُحِبُّ الفَسَادَ) وضدّه الصّلاح فعين ترك الفساد صلاحٌ، وقال(إنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الفَرِحينَ)و(لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُور)و(لَا يُحِبُّ الظَّالِمِيْن)و(لَا يُحِبُّ المسرفين)و(لَا يُحِبُّ الكافرينَ)و(لَا يُحِبُّ الجَهْرَ بالسُّوءِ مِنَ القَوْلِ)و(لَا يُحِبُّ المُعْتَدِيْنَ) »[3] أمّا الأحاديث فتذكر كتُبُ الأخبار أحاديث كثيرة، أشهرها قول النبي ﷺ،« (إذَا أحبَّ الله عزّ وجل العبد قال لجبريل: ياجبريل إني أحبّ فلانًا فأحِبّه، فيُحبُّه جبريل، ثم ينادي جبريل في أهل السّماء، ثم يضعُ له القبول في الأرض، وإذا أبغض الله عزّ وجلّ العبدَ، قال "مالك" ولَا أحسبه إلّا قال في البغض مثل ذلك »[4] يُعرّف القشيري المحبّة بقوله:« المحبّة حالة شريفة، شهد الحق سبحانه بها للعبد، وأخبر عن محبّته للعبد، فالحق سبحانه يوصف بأنّه يُحبّ العبد، والعبدُ يوصفُ بأنّه يُحبّ الحق سبحانه، والمحبّة على لسان العلماء، هي الإرادة، وليس مراد القوم بالمحبّة الإرادة، فإنّ الإرادة لَا تتعلّق بالقديم اللهمّ إلّا أن يحملَ على إرادة التّقرب إليه والتّعظيم له »[1]ويذهب "الهجويري" في تفسيره للمحبّة بين الله والعبد، وبين العبد وربّه، يقول إنَّ:« محبَّة الحق تعالَى للعبد هي إرادة الخير له، ورحمتُه به، والمحبّة اسمٌ من اسماء الإرادة، مثل الرّضى والسّخط، والرّأفة وما

[1]) بن الشّريف، محمود: الحب في القرآن، دار مكتبة الهلال، بيروت لبنان، ط/1، 1983، ص
[2]) ابن عربي، محي الدين: الحب والمحبة الإلهيّة، من كلام الشيخ محي الدين بن عربي، جمع وتأليف، محمود،محمود الغراب، مطبعة نضر، ط/2،1992، ص11.
[3]) نفسه: ص12.
[4]) القشيري: الرسالة القشيرية في علم التّصوّف، ص319.
[1]) السابق: ص318.

شابه ذلك، وكُلّ هذه الأسماء لَا تليق إلّا لإرادة الحق تعالَى، وهذه الإرادة صفةٌ قديمة له يُريد بها أفعاله، ففي حكم المبالغة وإظهار الفعل بعض هذه الصّفات أَخصّ من البعض »[1] أمّا مَحبّة العبد لله:« فهي صفة تظهر في قلب المؤمن المطيع بمعنى التّعظيم والإكبار ليطلب رضاء المحبوب ويصير بلا صبرٍ في طلب رؤيته، وقلقا في الرّغبة في قربه، ولَا يسكن إلى أحدٍ دونه، ويعتاد ذكره ويتبرأ ممَّا سوى ذكره وتحرم عليه السّكينة، وينفر منه السّكون، وينقطع عن جميع المَألوفات والمُستأنسات، ويعرض عن الأهواء، ويُقبلُ على سلطان المحبّة ويُطيع حكمه، ويعرف الحق تعالى وتقدّس بنعوت الكمال »[2].

تملّك نفوس الصّوفيّة حُبّان، الحب الإلهي والحب المُحمّدي، أو ما اصطلح عليه بالحقيقة المُحمّديّة، فَأنطقَا:« ألسنَة أهل الأذواق الرّوحيّة من الصّوفيَة بِرَوائع من النّظم، وبدائعٍ من النّثر، حتّى أنّ الواحد من أولئك وهؤلاء لا يكادُ ينفكُّ عنهُ أحدُ هذين الحبّين، أو كلاهمَا فيما يصدر عنه من أقوال وأحوال وأفعالٍ، وما يتأثر به من مشاهد ومباديء فيّاضة بأسمى مَعانِي الجمال والجلال والكمال »[3] وقد عبروا عن ذلك الحب الذي يرتطمُ في بين جوانحهم، باشكال وأساليب مختلفة:« فهم يصطنعونَ تارةً أسلوب العبارة والتّصريح الذي يرسلونه إرسالا مطلقًا من كلّ قيد من قُيود الرّمز والإِلْغَاز، بحيث يتهيّأ للقارىء أو السّامع أن يتبيّن في سهولة ويُسرٍ، أنّ الحُب هَاهُنا إنّما هو حُبّ إلهيٌّ، وأنّ المحبوب الذي يتغنّون حُبّهُ، ويُفتنُونَ في وصف جماله وكماله وجلاله، إنّما هو الذّات الإلهيَّة والحقيقة العَلِيَّة، أو يتبيّن لهذا السّامع وذلَك القارىء، أنَّ الحُبّ هاهنا إنّما هو حُبّ نبوي، وأنّ المحبوب الذي يُرتّلون أناشيد حبّه(...)إنّما هو النّبي محمدﷺ، أو هو النّور المحمدي أو الحقيقة المُحمّديّة »[1].ومنهم، أو قل أكثرهم يلجأ إلى أسلوب آخر هو:« أسلوب الإشارة والتّلويح والذي يعمَدون فيه إلى الإغراب والإغماض، ويعوّلون

---

[1]) الهجويري: كشف المحجوب، ج/2، ص550.
[2]) نفسه: ص551.
[3]) حلمي، محمد مصطفى: الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، المكتبة الثقافية، دط، 1960، ص05.
[1]) السابق: ص07.

فيه على المجازات والاستعارات والكنايات وما إلى هذا كُلّه من ألوان الرّمز المُلغز الذي من شأنه أن يزيد الأمر خَفَاءًا »[1] فلا يستطيع القاريء أن يصل إلى كُنه ومغزى تلك الألفاظ والمعاني الموغلَة في الغمُوض.

جاوز الششتري بين الأسلوبين، بين الإلغاز والتّعمية، وبين البساطة والوضوح، وقد كانَ لموضوع الحب الإلهي شأنٌ في شعره، حيث تناول هذا الموضوع في مختلف الأشكال الشعريّة التي عبر من خلالها، قصيدا، جزلا، موشّحا، ومن قصائده في الحب الإلهي قوله:

إذا لَمْ يَكُـن حَـديثُكَ لِيْ يُـدْرَى ... فَـلَا مُهْجَتِي تُشْفَى وَلَا كَبَدِيْ تُـرْوَى
نَظَـرْتُ فَلَـم أَجِـدْ سِـوَاكَ أُحِبُّـهُ ... وَلَـولَاكَ مَاطَـابَ الهَـوَى لِلـذِي يَهْـوَى
وَلَمَّـا اجْـتَلَاكَ الفِكْـرُ فِيْ خُلْـوَةِ الرِّضَـا ... وَغَيَّبْـتُ قَـالَ النَّـاسُ:ظَلَّـتْ بِيَ الأَهْـوَاء
لَعَمْـرُكَ مَـا ظَـلَّ المُحِـبُّ وَمَـا غَـوَى ... وَلَكِـنَّهُم لَمَّـا عَمَـوْا، أَخْطَـأُوا الفَتْـوَى
وَلَـو شَـهِدُوا مَعْـنَى جَمَالِـكَ مِثْلَمَـا ... شَـهِدْتُ، بِعَـيْنِ القَلْـبِ مَـا أَنْكَـرُوا الـدَّعْوَى
خَلَعـتُ عِـذَارِي فِي هَـوَاكَ وَمَـنْ يَكُـن ... خَلِيْـعَ عِـذَارٍ فِي الهَـوَى سَـرَّهُ النَّجْـوَى
ومَزَّقْـتُ أَثْـوَابَ الوَقَـارِ تَهَتُّكًـا ... علَيْـكَ، وطَابَـتْ فِيْ مَحَبَّتِـكَ البَلْـوَى
فَمَـا فِي الهَـوَى شَـكْوَى وَلَـو مُـزِّقَ الحَشَـا ... وَعَـارٌ عَلَـى العُشَّـاقِ فِي حُبِّـكَ الشَّـكْوَى[2]

فقد جعل من الذّات الإلهيّة معشوقه الأبدِي، وذاب فيه عشقًا حتى غاب في شهودِه حتى اتّهمه الناس(المحجوبون) بالغي والظَّلَال لعدم إدراكهم لحاله، ويقول في قصيدة أخرى:

سُـلَوِّي مَكـروهٌ وَحُبُّـكَ واجِـبٌ ... وَشَـوقِي مُقِـيمٌ والتّواصُـلُ غَائِـبُ
وَفِي لَـوحِ قَلْـبِي مِـنْ وِدَادِكَ أسـطُرٌ ... وَدَمْعِـي مِـدَادٌ مِثْـلَ مَـا الحُسْـنُ كَاتِـبٌ
وَقَـارِىءُ فِكْـرِي لِلمَحَاسِـنِ تَالِيًـا ... عَلَـى دَرْسِ آيَـاتِ الجَمَـالِ يُوَاظِـبُ
أُنَـزِّهُ طَـرْفِي فِي سَمَـاءِ جَمَـالِكُم ... لِثَاقِـبِ ذِهْـنِي نَجْمُهَـا هُـو ثَاقِـبُ
حَـدِيثُ سِـوَاكَ، السَّـمْعُ عَنْـهُ مُحَـرَّمٌ ... فَكُلِّـي مَسْـلُوبٌ، وَحُسْـنُكَ سَـالِب
يقولُـونَ لِيْ: تُـبْ عَـنْ هَـوَى مَـنْ تُحِبُّـهُ ... فَقُلْـتُ: عَـنِ السُّـلْوَانِ إِنِّيَ تَائِـبُ

[1]) نفسه: ص07.
[2]) الششتري: الدّيوان،تح/النشار، ص29.

عَــذَابُ الهَــوَى عَــذْبٌ عَلَــى كُــلِّ عَاشِــقٍ وَإنْ كَــانَ عِنْــدَ الغَــيْرِ صَــعْبٌ وَوَاصِــبُ[1]

قصيدة جميلة رقيقة في الحب الإلهي،يعتقد القارئ غير المطّلع على أساليب الصّوفيّة، أنّها قصيدة غزليّة، يبوح فيها المُحبّ بشوقه ولوعته لمحبُوبه، ولَا يخفى علينا أنّ الصّوفيّة استعانوا بشعر الغزل العربي:

« على الإعراب عمّا تتأثّر به نفوسهم من المواجيد، وما يتعاقب على هذه النّفوس من الأحوال وليس من شكّ في أنّ ما يدخل من هذا الشعر في باب الغزل الإلهي، لم يقصد به أصحابه الجمال الفني لذاته، ولَا الصّناعة الشعريّة من حيثُ هي، وإنّما هو ضربٌ من التّعبير وجدوه أكثرَ مُلَاءَمةً لحقائقهم، وتصوير ما تكُنّه سرائرهم من ناحيَة، ورأوا أنّه أقدر على التّأثير في السّامع تأثيرا قويًا، وأدْعَى إلى إهاجة العاطفة وإثارة الشّعور من ناحيةٍ أخرى »[2]والقصيدة السّابقة تتدفّق عشقًا في جمال الذّات الإلهيّة، وعلى الرَّغم من كلّ ما يتجرّعه المحب من عذابات ومشاق، ويعتصر فؤاده من شوق، وما تذرفه عيناه من حارق الدّمع، مع ذلك فهو مُقيم على العهد لَا يريم، مواظبٌ على درسِ آيات الجمال، يتلذّذ بما يلاقيه من عذاب في هواه، لأنّ في ذلك العذاب عذوبةٌ وانتشاء.

ويقول في قصيدة طويلة نقتطف منها هذه الأبيات، التي يعبر فيها عن حبه ويأسه من الوصال، على طريقة العذريين يقول:

سَــــهِرتُ غَرَامًــــا والخَلِّيُــــون نَــــوَّمُ وَكَيْــــفَ يَنَــــامُ المُسْــــتَهَامُ المُتَــــيَّمُ
وَنَــــادَمنِي بَعــــدَ الحَبِيْــــبِ ثَلَاثَــــةٌ غَرَامِــــي وَوَجْــــدِي والسّــــقَامُ المُخَــــيَّمُ
أَأَحْبَابَنَــــا إنْ كَــــانَ قَتْلِــــي رِضَــــاكُمُ فَهَــــا مُهْجَــــتِي طَوْعًــــا لَكُــــمْ فَتَحَكَّمُــــوا
أَقَمْــــتُمْ غَرَامِــــي فِي الهَــــوَى وَقَعَــــدْتمُ وَأَسْــــهَرْتمُوا جَفْــــنِي القَــــرِيحَ وَنِمْتُــــوا
وَأَلَّفْــــتُمُ بَــــيْنَ السّــــهَادي وَنَــــاظِري فَــــلَا القَلْــــبُ يَسْــــلَاكُم وَلَا العَــــيْنُ تَكْــــتُمُ
وَعَاهَــــدْتمُونَا أَنَّكُــــم تُحسِــــنُوا اللِّقَــــا فَلَمَّــــا تَمَلّكْــــتُمْ قِيَــــادِي هَجَــــرْتمُ[1]

[1]) الشّشتري: الديوان،تح/ العدلوني، ص30.
[2]) حلمي، محمد مصطفى: ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، القاهرة، ط/1، دت، ص144،145.
[1]) الشّشتري: الديوان/ تح العدلوني، ص64.

هذه القصيدة أيضا في الحب الإلهي، لكنّ الشاعر هنا لا يُفصح بلفظ محبوبه، ويُصرّحُ بألفاظ وتعابير غزليّة على شاكلة الغزل العذري، بل وكأنّك:« أمام قصيدة من قصائد العذريّين تقتبس منهم وتُحاكيهم وأنّما في أصالةٍ »[1] فالشاعر يذهب بعيدا في محاكاته، حيث أنّ هذه المحاكاة« لم تنصبّ هنا على شعارات العذريين و مُردّداتهم، ولكنّها اتجهت رأسا إلى وُجدان المَتلقّي، لتُحيله على المرجعية الإنسانيّة للتجربة، ولتَضَعه في بداية الطّريق نحو رحلةٍ روحيّة وذوقيّة شعارُها الانطلاق من حُبّ المخلوق لنيل رضا الخالق »[2] وهو في كلّ ذلك يتّكأ على ثنائيتين ضدّيّتين، هما ثنائية الهجر و الوصال، وثنائية الاتصال والانفصال، مثل قوله:سهرُت/ نوّم،أقمتم/قعدتم،وفيت/غدرتم،تعشقتكم،...إلخ من تلك المصطلحات.

فالشّاعر يظهرُ متيّمًا بحب معشوقه، الذي ألزَمَه السّهاد، وزادَ أن اجتمع على تعذيبه(الغرام، والوجد، والسّقام):« فليس في كل هذه الأبيات ظالمًا إلّا المحبوب، ومتظلّما إلّا المحبّ، ومن ثمّ فالمحبّ والمحبوب والقاضي، هم شخص الشّاعر، وهم الغرام والوجد والسّقام النّدماء الثلاثة، كذلك كما أنّ القاضي مضاف إلى العشاق، أُضيفت إليه الأبواب لأنّه المحبوب الأوحد الذي يُعد كُلّ عُشّاقِه أبوابًا إليه، فكلّ خَلقه يُحبّونه، وكلهم مَجلَى واحد له »[3].

ومن الموشّحات التي تغنّى فيها الششتري بفكرة الحب الإلهي، قوله:

أَهْـــــلَ الهَــــوَى فِي اللهِ قَــــــولًا وحـــــــال
والمُـــــــدّعينَ قَـــــالُوا مِـــــــنَ المُحَـــــــال
لأَهـــــلِ الهَـــوى دَلَايــــل حِفْــــــظُ الأصُـــــول
وَمَـــــنْ سَمَعْــــنِي يَفهَـــمْ شَـــــــيْئًا أَقُـــــولْ
الحَـــــقْ مـــــنْ صِــــفَاتُوا أَلّا يَحُــــــــــــــولْ[1]

[1]) العطار، سليمان: الخيال والشّعر في تصوّف الأندلس، ص329.
[2]) القرشي، سُليمان: الحضور الأنثوي في التجربة الصوفية، *http//syrianstory.com/comment32-2htm.* أضيفت في2007/05/10ص20.تاريخ التصفح:2014/02/13.
[3]) العطار، سليمان: الخيال والشعر في تصوّف الأندلس، ص328.
[1]) الششتري: الديوان، تح/العدلوني، ص154.

ويقول في موشّح آخر:

جَـلَّ مَـنْ نَهْـوَاهُ جَـلَّا وَلِقَلْـبِي قَـدْ تَجَلَّـى

قَـد تَجَلَّـى لِي مَجِيـدِي

حَـتَّى غِبْـتُ عَـنْ شُـهُودِي

وَفِي غَيْبَـاتِي شُـهُودِي

وَأَنَـا يَـاقَومِي أَولَى أَنْ نَهِيمْ فِي حُـبِّ مَـوْلَى

مَعِـي مَـولَى لَا يَحُـولْ

وَلَـهُ فِعْـلٌ جَمِيْـل

وَمُنَادِيْـهِ يَقُـول

مَـنْ أَتَـى قَـولًا وَفِعْـلًا قَـدْ رَقَـى لِلصّـفِّ الاعْلَـى[1]

ويعتقد "العدلوني" أنّ الموشّح الأول من المحتمل أن يكون قد نُظمَ:« في بداية حياة الششتري الصوفيّة لاشتمالها على أفكار ومواضيع صوفية مُعتدِلة، تتغنّى بالحب الإلهي على الطّريقة السهَرورديّة، ثمّ المدينيّة»[2] وفي الموشّح الثّاني، إكبارٌ لمعشوقه الذي يهواه، والذي تجلّى له حتى غيّبه عن شهوده.

أمّا من الأزجال التي تغنّى فيها الششتري بعشقه للذّات الإلهيّة، والتي كعادته عبّر فيها بلغة سهلةٍ وبسيطة عن ذلك الحب الكبير، وبلهجة أقرب إلى الفصحى مع مظاهر أندلسيّة يقول:

لِلَّـه لِلَّـه هَـامُوا الرِّجَـالْ فِيْ حُـبِّ الحَبِيْـبْ

الَّلـه الله مَعِـيْ حَاضِـرْ فِيْ قَلْـبِيْ قَرِيْـبْ

إِدَّلَـلْ يَـاقَلْبِي وَافْـرَحْ حَبِيْبَـك حَاضَـرْ

واتْـنَعَّمْ بِـذِكْرِ مَـوْلَاك وَقُـصْ الأَثَـرْ

واتْهَـنَّ وَعِـيْش مَـدَّلَل مَـابَيْنَ البَشَـرْ

دَعُـونِيْ دَعُـونِيْ نَـذْكُرْ حَبِيْـبِي بِـذِكْرُو نَطِيْـبْ

اللَّـه اللَّـه مَعِـيْ حَاضَـرْ فِي قَلْـبِيْ قَرِيْـبْ[1]

---

1) نفسه: ص159.

2) نفسه: هامش، ص154.

يُعبّر الششتري عن هُيامه في الذّات الإلهيّة، ويتنعّم بحظوره في قلبه ويرى:« أنّه في حُبّ الله والسّعي الحثيث من أجل بُلوغ حِمَاه ونيْل رضاه، يخْرُج الصّوفي عن كُلّ ما يحولُ دون حُظُوره في قلبه، من شواغِل ذاتيّة ومؤثِّرات مَادِّيّة خَارِجيّة »[2] فيخلع عذاره أي(حياءه) في حضرة الذات الإلهيّة، ويقول في زجلٍ آخر أيضًا:

أَشْ نَعْمَـــل فِي ذِي القَضِـــيّا وَأَنَـــــــا عَبْـــــــدُكُمْ
دَعُــــونِيْ نَخْلَـــعْ عِـــذَارِيْ عَلَـــــــى حُـــــــبِّكُمْ
وَرُوحِـــي وَاشْ مَـــا بَقَـــالِي نَهَبْـــــــهُ لَكُـــــــم[3]

خلعُ العِذار، أسلوب يُعبّر به الصّوفية، على عكس ما هو في الواقع من رفعِ الحياء، من أجل الإنهماك في الغَيِّ وملذَّات الحياة، إلى مَفهوم التّعبّد، برفعِ كُلّ ما يَحول من حضور الذّات الإلهيّة في قلبه. ونجد في قصائد أخرى الششتري يجمع بين ذكر الخمره والحُب الإلهي، فبينهما علاقة وطيدة ومتكاملة بذكر الحبيب:« فالسّكر عند الصّوفية جميعا، هو تلك الحالة النّفسية المُفاجئة التي تَرِدُ على الصّوفي حينَ تتعطّل قواه التّمييزيّة، ويغيبُ عن ذاته بشهودِ الحضرةِ الإلهيّة »[4] وذلك لِغلبت المحبّة الإلهيّة، يقول في ذلك في إحدى موشّحاته:

زَرَانِي حِـــبِّيْ وَطَابَـــتْ أوقـــاتِي وَسْمَـــــعْ لِيْ الحَبِيْـــــبْ
وَعَفَـــا عَـــنْ جَمِيْـــعِ زَلَاتِيْ عَلَـــى غَـــيطِ الرَّقِيْـــبْ
زَارَنِيْ مُنْيَــــتِيْ وَزَالْ البَــــاسْ وَسَمَــــحْ بالوِصَــــالْ
وَحَضَــرْ حَضْــرَتِي وَدَارْ الكَــاسْ وَبَلَغْـــــتْ الآمَــــالْ
إِمْــلَأْ كَاســـيْ فَفِيـــه مِــزَاتِيْ نَشْـــــربُو يَالَبِيْـــــب
وَحَبِيْــــبِي أُنْسِـــيْ وَمِشْـــكَاتِيْ مَعِــــيْ حَاضِـــرْ قَرِيْـــبْ[1]

[1]) السابق: ص237.
[2]) نفسه: هامش، ص237.
[3]) الششتري: الديوان، تح/العدلوني: ص238.237.
[4]) يعيش، محمد: شعريّة الخطاب الصّوفي، الرّمز الخمري عند ابن الفارض نموذجا، سيباما، فاس، دط،2003، ص204.
[1]) الششتري: الدّيوان، تح/العدلوني، ص91.

يجمع الششتري في هذا النّص بين الحب والمعرفة الصّوفيّة:« التي يرمز إليها بالخمرة ويعتبرها نتيجة من أهم نتائج الحُب الإلهي، ذلك أنّ الحُب والمعرفة الإلهيَين، موضوعهما واحدٌ، فالمعرفة الذّوقِية(الخمرة) والحب الإلهي وجهان لِحقيقةٍ واحدة »[1]

والنّماذج كثيرة، سواء في شعره الفصيح، أو من الزّجل والموشّح التي يجمع فيها الششتري بين الحب الإلهي والخمرة، وسيأتي الحديث عن رمز الخمرة لاحقا.

3- الرّمز في الخطاب الصوفي عند الششتري:

تعدّدت أشكالَ الرّمز الصّوفي وألوانه، بتعدّد مصادره، ومواضيعه، وبواعثه، فصار كالطّيف يزدهي بألوانه الأدب الصّوفي عامّة، والقصيدة الصّوفية بشكل خاصّ، ويَسِمُها بسمة جمالية تميّزها عن غيرها، فراح الشّعراء الصّوفيّون يتفنّنون في توظيف تلك الرّموز، حتّى ليصعب أحيانا على صوفيّ آخر الوصول إلى مغزى ذلك الرّمز، ومن أشهر تلك الرّموز التي ازدحمت بها القصيدة الصّوفيّة، والتي أفردت لها أحيانا قصائد كاملة، نجد رمز الخمرة، ورمز المرأة، عند الحديث عن الحب الإلهي ومنها رموز مستمدّة من الطّبيعة،كرمز الماء، النّور، الطير، الفراش، الأعداد والحروف، الطّلل والرّحلة، الموت، المعراج...إلخ وسنحاول أن نعرض لأهم تلك الرّموز وبخاصّة الواردة بكثرة في ديوان أبي الحسن الششتري، ومن أبرز ما ورد في ديوانه، كرمز الحروف، والخمرة.

1.3- رمز الخمرة:

كانت المرأة ولا تزال هي محور القصيدة في شعر الغزل، قديمه وحديثه، ومنبع إلهام للشّاعر في حلّه وترحاله، وكان للخمرة الوقع نفسه في نفس العربي الجاهلي خاصّة.

معلوم أن الخمرة عند العربي، تعدّ من أنفس ما يجب أن يَحصل عليه، لذلك لم يخلُ بيت في شبه الجزيرة العربية منها،كما كان لها في القصيدة الجاهلية، وغير الجاهلية ذكر كثير، حتّى سُمّيت قصائد كاملة بالخمريات، فراح الشّعراء يتغنّون بها، يصفونها، ويعدّدون أنواعها، وألوانها، وأذواقها، والأقداح التي تُشرب فيها، وزادوا على ذلك فوصفوا السّاقي والنّدمان، والجواري وكلَّ ما يحيط بها ويوفّر الجو الملائم

[1]) نفسه: هامش: ص 91.

لاحتسائها والتّلذذ بمذاقها، فتبعث في صاحبها الشّعور بالانتشاء، فيغيب العقل، وينفتح المجال للأحلام والحرّية والانطلاق، فتتمكّن من صاحبها وتجري فيه مجرى الدّم من العروق، فلا يستطيع عنها صبرا ولا منها فكاكا.

ولمّا جاء الإسلام، حرّم من جملة ما حرّم الخمر، لما تفعله بصاحبها من تغييب للوعي، إلاّ أنّ تحريمها كان على مراحل، لعلمه سبحانه وتعالى بمدى تمكّنها من العربي، إلى أن نزل قوله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة.الآية 90].فكان التّحريم النّهائي والقاطع للخمرة .ومن أشهر شعراء الجاهليّة الذين تغنّوا بالخمر ووصفوها،الأعشى الأكبر(صنّاجة العرب).

أمّا الخمر في العرفانية الصّوفية فهي طبعا ليست الخمر الحسّية، لأن الصّوفي كما أشرنا يستعين في تعبيره عن عالمه الرّوحي، بأدوات من عالم المادّة الحسّي، فاستعاروا من الخمر صفتها، حيث اتخذوها:« بديلا أرضيا موازيا لموضوع السّكر الصّوفي، الذي قد تتعدّد أسبابه بحسب أنواع الواردات، ولقد بدت الخمرة بديلا رمزيا مناسبا، بسبب تشابه كلّ من آثارها وآثار السّكر الصّوفي، التي يمكن أن نتبيّنها في غياب التّوازن وخَسَارة رقابة العقل،،وحضور الرّعونة والتّهتّك والشّطح »[1] فتلك الحالة من غياب العقل، والشّعور باللّذة والدّهشة التي يشعر بها السّكران من الخمر الحسّيّة، هي الحالة نفسها التي يعيشها الصّوفي، لكنّها لذّة ودهشة وفناء في الله.

والملاحظ أنّه في البدايات الأولى من توظيف هذا الرّمز، في الشّعر الصّوفي، لم تكن تذكر الخمرة بلفظها الصّريح، وإنّما:« تجلّت في ذكر الشّراب مفردا، أومضافا إلى مفردة الحب، وفي ذكر الصّبوح، وعقار اللّحظ، والسّكر مفردا أو مضافا إلى الوجد، والسّاقي والكأس، كما ذكروا المزج، مع إبداء ميل لربط مفردة السّكر بالصّحو، انطلاقا من غلبة البنية الثّنائيّة على الأحوال، وما يسترعي النّظر في هذه

[1]) عودة، أمين يوسف:تجليات الشعر الصوفي، قراءة في الأحوال والمقامات، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر،ط/1، 2001،ص337.

العناصر الأوّلية، ندرة استعمال مفردة الخمرة حتى القرن الخامس تقريبا »[1] فاستُبدل لفظ الخمر، بمفردات أخرى لها كالصّبوح أو عقار اللّحظ، أو ما له علاقة بها، كالسّاقي والكأس والسكر وما شابه، وربّما يعود السّبب في هذا الامتناع عن ذكر لفظها صراحة، إلى أنّ:« لفظ الخمرة على ما يبدو كان أشدّ الألفاظ استدعاءً للحرمة الدّينيّة وأكثرها نُبوا في الأسماع، لذلك وجدنا التّسميات البديلة للخمرة، مرتبطة في أغلب الأحيان، بقرائن تدل على أنّ هذا الشّراب المسكر،ليس إلاّ شرابا معنويّا، ينبثق عن حالة وجدانيّة، إثر تلقّيها واردا إلهيّا قويّا، من طبيعته أن يُثير النّشوة، والطّرب، والالتذاذ»[2] ولعل نابيّةُ المفردة تعود أيضا، في كون الخمر أم الخبائث، وأنّها كبيرة من الكبائر، لذلك استحى الصّوفيّون-في بدء أمرهم- من ذكر اسمها على ألسنتهم ، في الوقت الذي كان فيه" أبو نوّاس" يتلذذ قبل الشّرب بذكر اسمها حين قال:

أَلا فَاسقِني خَمراً وَقُل لي هيَ الخَمرُ وَلا تَسقِني سِرّاً إِذا أَمكَنَ الجَهرُ

فَما العَيشُ إِلّا سَكرَةٌ بَعدَ سَكرَةٍ فَإِن طالَ هَذا عِندَهُ قَصُرَ الدَهرُ[3]

لكن بعد ما تعوّد النّاس على معناها في شعرهم، أصبحوا لا يتحرّجون من التّصريح بها، فالخمر عندهم هي:« العلم والمعرفة المؤثران في ذائقهما، وهي الحب أيضا لدى الصّوفية، وهي رمز من رموز الصّوفية الكبرى، وهو رمز موجود صراحة، أوتلميحا في كتاباتهم، لمعاناتهم لحالي السّكر والصّحو»[4] فخمرة الصّوفي، هي العلم ومعرفة الله عزّ وجل وحبّه، حيث يعبّرون من خلالها عن وجدهم في حالة السّكر والصّحو، فهذه الغيبة مُسَبَّبة عن الوارد الذي يذهل الصّوفي عن ذاته، فيغيب أي يسكر ثم يصحو، والسّكر كما يعرّفه القشيري:«هو غيبة بوارد قوي، والصّحو هو رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة»[1].

---

[1]) السابق:ص337.

[2]) نفسه: ص337.

[3]) ابن منظور المصري : أبو نواس في تاريخه وشعره وعبثه ومجونه،قدّم له وأشرف على تصحيحه وتقسيمه وتبويبه:عمر أبو النّصر،دار الجيل ،بيروت ،لبنان ص214.

[4]) يونس وضحى: القضايا النّقدية في النّثر الصّوفي،حتّى القرن السّابع الهجري، ص119.

[1]) القشيري: الرسالة القشيرية ،ص106.

أمّا الوارد فهو:« ما يرد على القلوب من الخواطر المحمودة، ممّا لا يكون بتعمّد العبد..ثمّ قد يكون وارد من الحقّ، ووارد من العلم»[1] ولا يصل الصّوفي إلى هذه الحالة الذّاتية العالية من حال السّكر، إلاّ:« بعد أن يمرّ بمقامات الذوق والشّرب، والرّي هو بقاءٌ بعد السّكر من الجمال الإلهي المطلق، ومن ثمّ فالسّكر غيبة تُسبّبها رغبة عارمة في لقاء الله، ورهبة من هذا اللقاء، واندهاش وذهول، بعد تحقّقه في إحساس الصّوفي، فيغتني باطنه بمشاعر الغبطة و الوَلَهْ، والشّوق إلى الفناء عن النّفس والبقاء في الله»[2] فالسّكر سببه رغبة ورهبة من لقاء الله، وعندما يتحقّق اللّقاء، تحدث معه النّشوة واللّذة والدّهشة والذّهول، فيغيب الصّوفي عن النّفس، ويفنى في الله، وهذه الحالة من الفناء لا تكون إلاّ لأصحاب المواجيد، الذين قطعوا أشواطا في الرّياضة والمجاهدة النّفسيّة:« والغريب أنّ الفناء عن الذّات بهذا الشّكل، لم يكن يصل إلى حدّ السّهو عن الصّلاة، ولعل ذلك راجع كما يقول الصّوفيّة أنفسهم إلى فضل من الله، كان"أبو يزيد البسطامي"و" أبو بكر الشّبلي" و "أبو الحسن الحصري "،وغيرهم من كبار الشّيوخ في حالة غلبة دائما، حتّى تحين الصّلاة، وعندئذ يعود إليهم شعورهم، وبعد أدائها يعودون إلى جذبهم مرّة ثانية »[3]،فتلك الدّرجة من الذّهول والدّهشة التي يصلون إليها، لم تكن لتنسيهم الصّلاة، وكأنّ الصّلاة فناء في الله من نوع ثانٍ.«كتب "يحي بن معاذ الرّازي" إلى أبي يزيد يقول: سكرتُ من كثرةِ ما شربت من كأس محبّته.فكتب إليه أبو يزيد: غيرك شرب بحار السّموات، وما روي بعد، ولسانه خارج على صدره وهو يصيح العطشَ، العطشَ وينشد:

عَجبتُ لِمنْ يَقولُ ذَكَرتُ رَبِّي   وَهَلْ أَنْسَى وَ أَذْكُرُ مَا نَسِيتُ
شَرِبْتُ الحُبَّ كَأْسًا بَعدَ كَأسٍ   فَمَا نَفَذَ الشَّرَابُ وَما رَوِيتُ[1]

شكّل رمز الخمرة وما يُحدثه من سكر– وهو بدوره موضوع للمحبّة الإلهية – شكّل بديلا خمريّا « يُسبّب النّشوة والفرح الرّوحيين، والصّوفي في حالة وجده بالمحبّة، أو في حال تجلّي الحق عليه بالمحبّة،

[1]) السابق: ص121.
[2]) يونس وضحى: القضايا النّقدية في النّثر الصّوفي،حتّى القرن السّابع الهجري، ص119.
[3]) يعيش، محمد : شعرية الخطاب الصّوفي ،ص150.
[1]) حسّان، عبد الحكيم : التّصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره- مكتبة الآداب القاهرة.(دت)(د،ط) ،ص322.

فيض من اللّذة الرّوحيّة، تطغى على كلّ كيانه، ويستثيرُ الانتشاءُ بها، حركةً في الباطن، لا يتمكّنُ من مُدافعتها، فتظهرُ العربدة على الجوارح، تفريغاً لهذه الحركة الانتشائيّة الباطنيّة، ثُمّ لمّا تزول عنهُ منازلة الحال، تعود جوارحه إلى السّكون مصحوبةً بالاسترخاء والهدوء»[1] والملاحظ أن رمز الخمرة، مع رمز المرأة، غلابا على الشّعر الصّوفي عمومًا، لوجود ترابط وثيق بينهما، حيث يدلاّن على المحبّة الإلهيّة.وقد وظّف الششتري هذا الرّمز في إبداعه الشعري سواء أكان قصيدا أو موشّحا أو زجلا، معبرا عن ذلك الهيام الذي يأخذ بلبه فيقول في إحدى أشهر خمرياته وقد جئنَا على ذكرها في معرض حديثنا عن الخرقة، يقول في مطلعها:

تَــأَدَّبْ بِبَــابِ الــدَّيْرِ وَاخْلَــعْ بِــهِ الــنَّعْلَا وَسَــلِّمْ عَلَــى الرُّهْبَــانِ وَاحْطُــطْ بِهِــمْ رِحْــلَا
وعَظِّــم بِــهِ القِسِّــيْسَ إِنْ شِــئْتَ حُظْــوَةً وَكَبِّــرْ بِــهِ الشَّــمَّاسَ إِنْ شِــئْتَ أَنْ تَعْــلَا

إلى أن يصل في حواره مع القسيس إلى سؤاله عن الخمرة، يقول:

سَــأَلتُ عَــنِ الخَمَّــار أَيْــنَ مَحَلَّــهُ؟ وَهَــلْ لِيْ سَــبِيْلٌ لِلوُصُــول بِــهِ أَمْ لَا؟
فَقَــالَ لِيْ القَسِّــيْسُ:مَــاذَا تُرِيْــدُهُ؟ فَقُلْــتُ:أُرِيْــدُ الخَمْــرَ مِــنْ عِنْــدِه أَمْــلَا
فَقَــالَ:وَرَأسِــيْ وَالمَسِــيْحِ وَمَــرْيَمٍ وَدِيْــنِي وَلَــوْ بالــدُّرِّ تَبْــذُلْ بِــه بَــدْلَا
فَقُلْــتُ: أَزِيْــدُ التِّبْــرَ لِلــدُّرِّ، قَــالَ:لَا وَلَــوْ كَــانَ ذَاكَ التِّبْــرُ تَكْتَالُــهُ كَــيْلَا[2]

يستهل الششتري قصيدته بأمر(تأدّب) موجّه للمريد والذي يظهر في نهاية القصيدة، أنّه الشاعر نفسه، يأمره (بخلع نعليه) وخَلْع النّعلين، في التفسير الصوفي الإشاري يعني ترك الدنيا والآخرة، والملاحظ أن هذه القصيدة تزدحم بالرموز المسيحية، فذكر(الدّير، الرّهبان، القسيس، الشّماس، الصلبان، الكنيسة، مريم، عيسى...إلخ)ويظهر الشّاعر فيها وكأنّه يستعدّ لرحلة السّكر:« وهي رحلة إسراء في كل مراحلها، جمالٌ ومغريات وعلى السّالك إذا رغب في الوصول أن لَا يأسره ما يرى من جمال، بأن لَا يلتفت إليه، ويواصِل ذكره واجتهاده، حتى يصل إلى رؤية الذّات فيصير شيخا حقيقيًا، ولقد رمز الشّاعر للطّريق

---

[1]) عودة، أمين يوسف :تجلّيات الشّعر الصّوفي،قراءة في الأحوال والمقامات ،ص338.
[2]) الششتري: الدّيوان، تح/العدلوني، ص59.

بالدّير وللشيخ بالقسيس، ولباطن الشّيخ وهو النّور الإلهي بالشّماميس، والأقمار الشّموس بالرّهبان، وهذا الوصف الرّمزي الرّائع لجَوّ الدّير السّاحر يأتي في شكل غير مباشر، في شكل نصيحة للمريد »[1].

نلاحظ في النّص السابق الحوار الذي دار بين الصوفي وراهب الدّير، فبعد سؤاله عن حاجته، طلب الصوفي الخمر، فيقسم القسيس بشتّى أنواع القسم لديه، أن لايعطيه شيئا منه ولو دفع فيه كل غال ثمين، فيساومه الصوفي ويعرض عليه كل ما يملكه مقابل نيله تلك الخمرة، لقيمتها وما تُحدثه من نشوةٍ عُظمى في نفس الصوفي، وما يحصل للصوفي المتحقق من معارف، فيساومه بأشيائه:

فَقُلْتُ لَهُ: أُعطِيك خُفِّي وَمُصْحَفِي وَأُعْطِيكَ عُكّازًا قَطَعْتُ بِهِ السُّبْلَا

وَهَاكَ حَرْمَادَتِي وَهَاكَ شُمَيْلَتِي وَهَا دُسْتُمَانِي والكُشَيْكِلَ وَالنّصْلَ

وَهَا سِرَّ مَفْهُومِي وَعُودَ أَرَاكَتِي وَقِنْدِيْلَ حَضَرَاتِي أُنَادِمُهُ لَيْلَا[2]

وكأنّ الشّاعر:« يريد أن يتعرّى من كلِّ شيء في سبيل هذه الخمر.أمّا القسيس فخمره أجلّ من هذه الأشياء النفيسة، التي تأتي نفاستها من أنّها رموز لكلِّ ما يملك الصّوفي، وبذا يرفض القسيس العرض لأنّ القسيس هو الشّيخ، يطلب من المريد مزيدًا من البذل والعطاء حتى يقود خُطاه على الطّريق »[3]وفي هذا المعنى يقول:

فقال: شَرَابِيْ جَلَّ عَمَّا وَصَفْتَهُ وَخَمْرَتُنَا مِمَّ ذَكَرْتَ لَنَا أَغْلَى[1]

ويستمر الشاعر في مساومة القسيس إلى أن يعرض عليه(خرقته) وهي أهم ما يملكه الصوفي ويذهب في تبيين قيمتها ومكانتها، وما يقدمه المتصوفة من بذل وترك للحصول عليها، ليقتنع القسيس في الأخير بقيمتها، وأنّها تعدلُ فعلا تلك الخمرة ويرضى بمقايضتها، لكن الرّاهب يُسلّم الصّوفي أَباريق الخمر، فيرفضها ويأباها لأنّها ليست الخمر التي يريدها ويرغب فيها، وإنما هو يقصد خمرًا ثانيةً، يقول:

فَقُلْتُ لَهُ: مَاهَذِهِ الرَّاحُ مَقْصِدِي وَلَا أَبْتَغِي مِنْ رَاحِكُمْ هَذِهِ نَيْلَا

---

[1]) العطار، سليمان: الخيال والشعر في تصوف الأندلس، ص330.

[2]) الششتري: الدّيوان، تح/العدلوني: ص60.

[3]) السابق: ص331.

[1]) الششتري: الدّيون،/تح، العدلوني، ص60.

وَلَكِنَّهَـــــا رَاحٌ تَقَـــــادَمَ عَهْـــــدُهَا فَمَـــا وُصِــفَتْ بَعْــدُ وَلَا عُرِفَــتْ قَــبْلَا

أُقِـــــرُّ بِـــــأَنَّ اللَّـــــه لَا رَبَّ غَيْـــــرُه وَأَنَّ رَسُـــولَ اللَّـــه أَفْضَـــلُهُم رُسْـــلَا

عَلَيْـــهِ سَـــلَامُ اللَّـــهِ مَـــالَاحَ بَـــارِقٌ وَمَـا دَامَ ذِكْـرُ اللَّـهِ بَـيْنَ الـوَرَى يُتْلَـى[1]

فالشاعر لا يقصد هذه الخمرة الحسّية (النّواسيّة)، وإنّمَا الخمرة المعنوية، خمرة المعرفة والجود الإلهي، خمرة تقادم عهدها، لم تُوصف ولم تُعرف من قبل.

وفي آخر هذا القصيدة الرمزيّة:« يتّحد الشّيخ فيها بالمريد، ويصبح صاحب الخمر وصاحب الخرقة، ويغدو حوار المُريد حوار داخليا، يتلقّى فيه الخمر والخرقة معا من شيخه، ولذا تزدوج الخمر والخرقة ويتعادلان في القيمة، أنّ الفعل الخارجي هو طرح خرقة الشيخ على المريد، أمّا الفعل الباطني فهو طرح أنوار الشّيخ وسرّه على المريد(...) وتصير في البيت الأخير الخرقة هي الخمرة، وليست إذن الخرقة هي تلك المرقعة كما أنّ الخمرة ليست تلك الرّاح النّواسيّة »[2]

ومن القصائد التي جاء فيها رمز الخمرة، وهي شبيهة إلى حدٍّ ما بالنص السابق يقول في مطلعها:

أَيَـا سَـعْدُ قُـلْ لِلقِـسِّ مِـنْ دَاخِـلِ الـدِّيْرِ أَذَلِـــكَ نِبْـــرَاسٌ أَمِ الكَـــأْسُ بِـــالخَمرِ

سَـــرَيْنَا لَـــهُ خِلْنَـــاهُ نَـــارًا تَوَقَّـــدَتْ عَلَـى عَلَـمٍ حَـتَّى بَـدَتْ غُـرَّتُ الفَجْـرِ

يدخل الششتري في حوار مع رفيقه، متسائلا عن سرّ ذلك النّور الذي رآه، متعجبا من ثبات تلك النار حتى توهمها نجمًا، فسرى هو وأصحابه إلى الدّير مصدرها، رأى ذلك النُّور ينبعث من زجاجة، ليسأل الراهب عنها فيخبره أنّها خمر الهوى. يقول:

إِلَى أَنْ أَتَيْـــتُ الــــدِّيرَ أَلْفَيْـــتُ فَوقَـــهُ زُجَاجًـــا،وَلَا أَدْرِي الـــذِيْ فِيْـــهِ لَا أَدْرِيْ

بِحَـقِ المَسِـيْحِ أَصْـدُقْ لَنَـا مَالـذِيْ حَـوَتْ فَقَـالَ لَنَـا: خَمْـر الهَـوَى فَـاكْتُمُوا سِـرِّيْ

وَقَـدْ رُفِعَـتْ مِـنْ قَبْـلِ "شِـيْثَ"لِطَـارِقٍ أَتَـى قَاصِـدًا لِلـدِّيْرِ تَحْـتَ الـدُّجَى يَسْـرِيْ

فَقُلْنَـــا لَـــهُ: مَـــنْ يَبْتَغِـــي سَـــكْرَةً بِمَ تَبِيْعُو[illegible]ـا مِنْـهُ؟ فَقَـالَ لَنَـا: يَشْـرِيْ

وَلَكِـــنْ بِبَـــذْلِ الـــنَّفْسِ وَالمَـــالِ حَقُّهَـــا مَـعَ الـذُّلِّ لِلخَمَّـارِ وَالحَمْـدِ والشُّـكْرِ[1]

[1]) السابق: ص60،61.
[2]) العطّار، سليمان: الخيال والشعر في تصوف الأندلس، ص332.
[1]) السابق: ص40.

فبعد معرفته لقيمة هذه الخمر القديمة، التي هي من عهد النبي(شيث):« استأذنوه في أن يشربوا منها، فأذنَ لهم، على أن يُقدّموا للخمّار مَا ينبغي من خُضوع وذل وبذلٍ للمَال ففعلُوا، وسقاهم منها ودعاهم لِلكتمان »[1] لكنّ الصّوفي لم يقوَ على ذلك يقول:

فَقُلْنَـــا لَـــهُ : خُـــذْنَا إلَيْـــكَ واسْـــقِنَا ... فَمَـــنْ لاَمَ أَوْ يَلْحَـــى فَفِـــيْ جَانِـــبِ الصَّـــبْرِ
فَمَـــا زَالَ يَسْـــقِيْنَا بِحُسْـــنِ لَطَافَـــةٍ ... وَيَشْـــفَعُ حَـــتَّى جَـــاءَ بالشَّـــفْعِ فِي الـــوَتْرِ
فَلَمَّـــا تَجَوْهَرْنَـــا وَطَابَـــتْ نُفُوسُـــنَا ... وَخِفْنَـــا مِـــنَ العرِبيْـــدِي فِيْ حَالَـــةِ السُّـــكْرِ
أَحَـــسَّ بِنَـــا الخَمَّـــارُ، فَقَـــالَ لَنَـــا:اشْـــرَبُوا ... وَطِيْبُـــوا فَمَـــا فِيْ الـــدِّيْرِي مِـــنْ أَحَـــدٍ غَـــيْرِي
وَسِـــيْرُوا إذَا شِـــئْتُمْ وَدِلُّـــوا سِـــوَاكُمُوا ... عَلَيْنَـــا، وَغَطُّـــوا الأَمْـــرَ عَـــنْ غَـــيْرِ ذِيْ حِجْـــرِ
وَقَـــدْ ضَـــاقَ صَـــدْرُ الشُّشْـــتَرِي بِكَتْمِـــهِ ... مَـــعَ الصَّـــحْوِ بَعْـــدَ المَحْـــوِ والوَسْـــعِ فِي الصَّـــدْرِ[2]

تُعبّرُ هذه القصيدةُ بما فيها من جمالٍ فنيٍّ، وحياةٍ، وما تحويه من رمز، تعبّر بصدقٍ عن تفكير الششتري وفلسفته في الحياة.

أمّا من موشّحاته الخمرية قوله:

نَشْـــربْ بِكَـــأس الحُمَـــيَّا وَمَـــنِّي نَقْبَـــل عَلَيَّـــا وَلَيَّـــا نَعْشَـــقْ بَنِيَّـــا

لِأَنِّي هـــو ذَاتِـــي ... وَرُوحِـــي حَقِيقَـــة
تَمْـــلَا وتَسْقِيْـــنِي ... خَمْـــــره رَقِيْقَـــة
وَلَا نبَـــالِـــي ... بِقَـــــولِ الحَقِيْقَـة

فَـــاطْلَبْ عَلَيَّـــا لَـــدَيَّـا واشْـرَبْ هَنِيـا مَـــرَيَّـــا خَمْـــــرًا قَدِيمًـــا حَلِيَّـــا

إِشَـــارَاتِـــيْ مَنِّـــيْ ... فِيَّـــــــا، فَـاعْلَـم
وَلَا تَـــرَدْ عَلَيَّـــا ... ثَــــــانِيْ، فَافْهَـــم
عَيْـنُ الجَمْعِ أَنَـــا ... كُلَّـــــــيْ، فَالْـــزَمْ[1]

---

[1]) الأهواني، عبد العزيز: الزّجل في الأندلس، ص133.
[2]) الششتري: الدّيوان،تح/العدلوني، ص40،41.
[1]) الششتري: الديوان، تح/العدلوني، ص89.

هذه الموشحة تتناول رمز الخمرة والذي يعني هنا(العرفة اللدنية)، والتي يطرح من خلالها فكرة الفناء الصوفي والذي يعني:« الغيبة عن الأشياء رأسًا، والفناء عامّة هو الغيبة عن الأشياء رأسا، أي الغيبة عن الوجود، وعند الصّوفيّة هو الحالة التي تتوارى فيها آثار الإرادة والشّعور بالذّات وكل مَا سوى الله، ويُمكن التمييز بين ثلاث مستويات في الفناء، الفناء عن إرادة السوى، وفناء عن شهود السّوى، ثم فناء عن وجود السوى »[1] والمقصود (بالسّوى) كل شيءٍ سوى الله.

ومن أزجاله الخمريّة، هذا الزّجل الفصيح الذي تظهر فيه ملامح اللهجة الشّاميّةن يقول فيه:

سَقَانِي حُبِّيْ بِكُئُوسْ مِنْ خَمْرَهْ لَمْ تَنْعَصِرْ
مِنْهَا شَرَابْ أَهْلِ الخُلُوصْ وَكُلْ شَيْءْ فِيْهَا ظَهَرْ
شَرِبْتْ مِنْهَا جُرْعَتِيْ وَهِمْتُ فِيْكْ يَا ذَا الجَلَالْ
وَانْجَلَتْ لِيْ جَلْوَتِيْ وَلَا رَأَيْتْ إِلَّا الكَمَالْ
وَأَسْكَرَتْنِيْ سَكْرَتِيْ كَمَا سَكِرْ مِنْهَا الرِّجَالْ
مُدَامَةٌ تُحْيِ النُّفُوسْ وَمَنْ شَرِبْ مِنْهَا سَكِرْ
قَدِانْجَلَتْ لِيْ كَالعَرُوْسْ وَرَأَيْتُ شَمْسًا وَقَمَرْ[2]

موضوع هذا الزّجل أيضا، هو الخمرة، فكرتها تدور حول الحب الإلهي، وقد أشرنا إلى العلاقة الوطيدة بين (رمز الخمرة، والحب الإلهي)، ذلك مختصر عن الشعر الخمري عند الششتري، والذي لم يختلف عن معظم شعراء التّصوف الفلسفي، بل جاء مشابها لما قاله الحلاج وأبو مدين شعيب وغيرهما في شعر الخمرة...، واعتمد على المعاني المحورية نفسها التي اعتمد عليها الشعر الخمري، والاختلاف الذي يميّز شعر الششتري الخمري قصيدا كان أو موشّحا أو زجلا، عن غيره هو اختصاصه:« ببعض المعاني الصّوفيّة الخاصّة،كإشارته إلى عدم اعتصار هذه السلاف، وعدم استقرارها في الدِّنَان، وعدم فناء الشّاربين عن أنفسهم باختيارهم،(...) وتنفرد بذكر بعض الإشارات المسيحيّة، كالشّمّاس، والدّير، بالإضافت إلى توظيف بعض الشّخصيات التّاريخيّة..»[1]

[1]) السابق: هامش ص89.
[2]) النّشار: ديوان أبي الحسن الششتري، ص139،140
[1]) يعيش، محمد: شعريّة الخطاب الصوفي، ص220.

2.3- رمز الحروف:

اهتم الصّوفيّة بالرّمز في إبداعهم الشّعري والنّثري، منذ القرن الثّالث الهجري، ومن أبرز تلك الرموز في لغة الخطاب الصوفي التي أولاها المتصوفة اهتماما بالغا، رمز (الحروف و الأعداد)وما تحمله من إشارات، وما تختزله من معاني ذوقية ما ورائية كثيرة، وظّفَها المتصوفة ليرمزو بها لعديد القضايا الروحية و الفكرية.

أثيرتْ نظريّة الحرف منذ طفا على السطح جدلٌ حادٌّ بين مختلف المدارس الفكريّة عبر التاريخ الإسلامي حول طبيعة الحرف في لغة القرآن الكريم، وبخاصة قضيَّتا(خلق القرآن)،و(المتشابه)، فظهر منْ يقول بأزليّة الحروف القرآنية وخلقها.

كما عَرَفتْ فلسفة الحرف تواجدا في اللغات الأخرى القديمة، خاصةً الهيروغليفية،والعبريّة التّوْراتيّة. وبنشأةِ علم اللغة المُقارن في الحضارة العباسيّة، عُرِفَتْ أسرارُ الحروف وطَبَائِعُها الكونيّة والحضاريّة، لتصير بعد ذلك فلسفة الحروف في التراث الشيعي علما قائما، و نظريّة متكاملة لها أصولُها ومصادرُها.

وقد اطّلعَ أعلام الصوفية و عرفوا نظريّة الحروف وطبيعتها و حكمتها من المصدر الشيعي، فكانت لهم في ذلك تآليف عديدة ك(رسالة الحروف) ل"سهل التُّسْتَري" والتي فيها تأويل رمزي للبدايات الحرفيّة للنظم القرآني،وكان "لأبي منصور الحلاج"سِفْرَان هما(الجيمُ الأصغر) و (الجيم الأكبر)،أمّا "ابن عربي" فكان له في الرمز الحرفي مصنّفات عديدة، لعل أشهرها مصنفه (الفتوحات المكية) والتي تحوي أبوابا كثيرة لرمز الحرف.

وقد بدَأ اهتمام الصوفية بالرمز الحرفي، من خلال سعي أبي منصور الحلاج إلى:« التّخلص التّام من أساليب الصِّياغة اللُّغويّة الشّائعة في عصره، وطموحه الكبير إلى استبدال اللفظ الذي اهترُىء من كثرةِ التّداول، بلفظ يتخلّق بحُرّيّةٍ خلال السِّياق الجَديد..وقد تجلّى هذا التّفجير للغة السّائدة، كما تجلّى اكتشافُ الحلاج لمعدن اللُّغة الصّوفية الجديدة في النّص الوحيد(الكامل) الذي بَقِي إلى اليوم من مُؤلّفاته(...) والذي يُعدّ واحدا من أروع النّصوص الصوفيّة وهو كتاب (الطّواسين) فيه يُفجّر الحلاج كل

التراكمات اللغويّة والدّلاليّة، ليعود إلى أصل اللّغة:الحرف..وإلى التّجلّي الأتمّ لها: القرآن! »[1] فاستخدموا الرّمز بأنواعه كوسيلة جديدة للتعبير عن أحوالهم وأذواقهم، لأنّ العبارة لا تفي بالغرض، فأرادوا الخروج من ضيق العبَارة إلى فُسحة الإشارة، والرّموز التي استخدموها كثيرة جدّا ومتنوّعة، أهمّها: رمز المرأة الخمرة، الطّبيعة، الرّحلة، الأعداد والحروف...

يُعتبر رمز الحرف من الرموز التي أولاها المتصوفة اهتماما بالغا، متأثرين ـ كما أشرنا ـ بالقبّالاه اليهوديّة والتّصوف الفارسي اللذين كان لهما باع طويل في هذا الشّأن، وقد استهوى عِلمُ الحروف: « بعضَ العارفين والباحثين منذ العصور الأولى لظهور لغة التّخاطب، وما يتوقّف عليها من معرفة الكلمة وحروفها وما تحتويه من أسرار، وكلّما زادت الحاجة إلى ذلك، ازداد البحث في دقّتها مَعنًى وتركيبًا، بَل إنّهم قد أدْركوا بأنّها ليسَتْ قوالِب جامِدة وأشْكَالاً هامِدة، إنّما هي مؤشّرٌ هامٌّ لمعانِي وحقائق حَاضرَه أو مُسْتَقبلة، بَل وماضِية »[2] فالحرف عندهم ينطَوِي على أسرار غريبة وعجيبة في لغة الصوفية، وما تحويه تلك الحروف من إعجازٍ في رسمها ونُقَطِها ونُطْقِها، وقد ورد في القرآن الكريم ذكرٌ لإعجاز الحرف أو الكلمة، بل إنّ:« كلَّ مسلمٍ يُقرّ بالأهمّية القصوى للأبجدية العربيّة، فهي الأحرف التِي أوحيَت فيها كلمة الله الخالدة، والقرآن يُبيّن أنّه لو كانَ البحر مدادًا، وكانت كُلّ الأشجار أقلامًا، لما كان ذلك يكفي لسطْرِ كلمات المَولى، وما أكثر مَا كان الصّوفيّة يُردّدون هذا التّصريح القرآني كُلّما أرادُوا أن يصفُوا العظَمةَ والجَمال والكَمَال الإلَهِي »[1] فللحرف أبعاد مترامية، ومعاني عميقة، أكثر مِمّا هو مجال و:«ميدانٌ للمقارنات الممكنة للعقل،(المنطقي) والوجد البياني والمعنى(الحدسي) بل ورمز الوجود وعُنصر الكون والفساد(الصيرورة، والانحلال والتّركيب والتّحليل) »[2] فاهتمّ الصّوفية بالحرف، والسّر الكامن خلْفه منذ

[1]) زيدان، يوسف: الحلاج ومحاولة تفجير اللغة، موقع يوسف زيدان للتراث والمخطوطات *www.ziedan.com.research/alhalag.asp*، تاريخ الدخول:2015/03/15.سا12-36د .

[2]) صخر، علي: أسرار الحروف والأعداد، مؤسّسة بنت الرسول صلى الله عليه وسلم، لإحياء تراث اهل البيت، ط/1، 2003، ص05.

[1]) شيمال، آنا ماري: الأبعاد الصّوفية في الإسلام، وتاريخ التّصوف، تر/محمد إسماعيل السّيد، رضا حامد قُطب، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا،ط/1 ،2006، ص469.

2) الجنابي، ميثم: حكمة الروح الصّوفي، دار المدى للثقافة والنّشر، دمشق، سوريا، ط/1، ص407.

وقتٍ مبكّرٍ، فاكتشفُوا:« المعنَى الخفي وراء كلِّ حرفٍ، ومجموعات الحروف المتفرّقة الواردة في 29 سورة من القرآن، قد الهمتهم بتفسيرات مجازيّة مدهشة، ومعظم رؤوس الصّوفيّة قد أعاروا هذا الموضوع اهتمامًا(...) ومن تلك التّفسيرات الصّوفية لحروف الأبجديّة العربيّة، طوّرَ الصّوفيّة لغةً سِرّيّة ليسْترُوا بها عن العامّةِ أفكَارَهم »[1] ويعتقد الصّوفية اعتقادًا راسِخًا، بأنّه:« ليس من حرفٍ إلّا ويُسَبِّح اللهَ في لغة ما، كما قال الشّبلي، ولذلك فإنّهم كانُوا يُحاولون أنْ يَبْلُغُوا من درجات الفَهْمِ أعمقها، كي يُفسّرُوا الكلمة الإلهيّة تفسيرا"صحيحًا"ولمَّا خلق اللهُ آدمَ أَعْلَمَهُ بهذا السّر، ولَم يُعَلِّمهُ أَحَدًا من المَلَائِكَةِ »[2].وقد جاء في بالتّنزيل: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾الإسراء:آية44.

بما أنّ اللغة الصّوفيّة، لغة رامزة:« مجازيّة ذات دلالات كثيرة، قابلة لأكثر من تأويل، تتميّز بالتّخيّل والتّمثيل والتّشبيه، لهذا فَهي عيِّنَةٌ بلاغيّة خِصبَة، وإذَا كانت اللّغة عند سوسر نِظَامًا من الإشارات التي تُعبّر عن الأفكار، فإنّ المتصوّفة استخدموا في لغتهم واستعاراتهم إشارات ودلالات تختلف عن استعارات ودلالات الأدب، الفلسفة، السياسة،...وتشكل هذه الاستعارات في تركيبها وتكوينها سياقا خاصا، فيه مفردات وجُمل مُتميّزة، فتُصبح لكلّ مفردة دلالة، ولكلّ جملة حجّة، كما يقول (أومبرتو إيكو) »[1]، وإن كانت اللغة الصّوفيّة كما يذهب أكثر المشتغلين عليها، على علاقةٍ وطيدة بالتّجربة الصّوفيّة، فَإنّ الاعتماد على الرّمز، أو التّوغل في التّعميَة وغموض اللّغة، ازداد بعد مقتل (الحلاج)، فبعد قتله بتلك الصورة الدّراميّة:« أخذ التّصوف منحَى آخر، وخفّت لغة الشّطح، وأصبح أكثر باطنيّة، وتشعّبت مصطلحاتُه، وأصبح أكثر تعقيدا وغموضًا...فأصبح الخوف عاملًا محسوبًا، وإلّا سيكون هناك أكثر من (حلاج)، فكان للكتمان والسّريّة، دور في تعقيد اللغة الصوفيّة وترميز الكلام »[2] فذهب الصّوفية من أهل الأحوال في ترميزهم أمْدَاءَ بعيدةً، فتنوّع عندهم الرمز، وكَثُرت الاصطلاحات، ومن أكثر الرموز إثارة وتعقيدا رمز الحرف والعدد والشكل، وقد وردت هذه الرموز عند مجموعة من كبار

[1]) شيمل، آنا ماري: الأبعاد الصوفيّة في الإسلام، ص470.
[2]) نفسه: ص470.
[1]) شريف، شريف هزّاع: نقد/ تصوّف(النّص، الخطاب، التّفكيك)، الانتشار العربي، بيروت، لبنان ط/1، 2008، ، ص73.
[2]) السابق: ص64.

التّصوف الفلسفي، وعلى رأسهم:« ابن عربي والجيلي والحلاج،(وعند) ابن عربي في غير كتاب من كتبه، وعلى سبيل المثال كتاب " الميم والواو والنّون"، والجيلي في غير كتابٍ له أيضًا، لاسيما"الكهف والرّقيم في شرح بسم الله الرحمان الرّحيم"، والحلاج في كتابه "الطّواسين"»[1].

وأكثر من ألّف ووظّف علمَ الحرف في كتاباته، الشّيخ الأكبر "محي الدّين بن عربي"، ويذهب في تعريفه للحرف مذهبا غريبا يراه بعض الباحثين فيه كثير من المغالاة، يقول في ذلك:« أنَّ الحروف أمّة من الأمم، مُخاطبون ومكلّفون، وفيهم رُسلا من جنسهم،ولهم أسماء من حيث هُم، لا يَعرفُ هذا إلّا أهل الكشف من طريقنا، وعالم الحروف، أفصح العالم لِسَانًا، وأوضحه بيَانًا، وهم على أقسامٍ كأقسامِ العالم المعروفِ فِي العُرفِ »[2].

ويضعُ لهذه الحروف(تسعة عشر عَالَمًا)، لكُلّ عالَمٍ اسمٌ ومجموعَةٍ من الحروفِ تنتمي إليه، وتَتّصف هذه الحروف بصفاتٍ قُدسيّة عُلويَّة، يقولُ ابن عربي في إحدى تلك العوالِم مثلا:« فَمنهم عالم الجبروت، عند(أبي طالب المكي) ونسميه نحن عالم العظمة، وهو(الهاء والهمزة) ومنهم العالم الأعلى، وهو عالم الملكوت وهو(الحاء والخاء والعين والغين) ومنهم العَالَمَ الوسَط، وهو عالَمُ الجبروتِ عندَنَا وعندَ أكثرِ أصحَابنَا، وهو(التّاء والثّاءُ والجيمُ والدّالُ والذّالُ والرَّاءُ والزّايُ والظّاءُ والكافُ واللّامُ والنّون والصّادُ والضّادُ والقَافُ والسِّينُ والشّينُ واليَاءُ الصحيحةُ...»[1].

ويستمرّ هكذا بذكر أصناف العوالم والحروف التي تنتمي إليها وما تشير إليه من معاني لَدنّية. وللحرف عند ابن عربي معاني بعيدة يكتنزها، ولا يمكن أن يتوصل إلى كُنهها إلّا أصحاب الأذواق والأحوال من أمثاله، والحروف عنده:« موضوعَ تأويل وأداةٍ له في آن واحد، وهي بذلك تنطوي على تصوُّره لِقضايا عديدة، ولا يعني ذلك أنّ ابن عربي يُخضع الحروف لمُسبَقات فكريّة واعتقاديّة، ويُرغمها

---

[1]) الحلاج: الطواسين، إعداد رضوان السّح، تقديم عبد القادر الحصني، دار الفرقد للطباعة والنّشر والتّوزيع، سوريّة، دمشق، ط/1، 2010، ص24.

[2]) ابن عربي، محي الدّين: الفتوحات المكيّة، السّفر الأول، تح/عثمان يحي وإبراهيم مذكور، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1985، دط، ج/5 ص260.

[1]) السابق: ص260، 261.

علَى الاستجابة لها، صحيح أنّ هذه المسبقات تشتغل في تأويله للحرف، ولكن بآليات حجاجيّة مُقنِعَة ومدهشةٍ في آنٍ، ممَّا يجعل كُلّ ربطٍ آليٍّ بين مسبقاته وتأويله للحروف، اختزالا مُخلا لِفَضاءٍ خياليٍّ عدّه الشّيخ الأكبر مَجْلَى لعلاقة المُطلق بالمحدود، وبذلك أشركَ الحروف في إرساءِ فعاليّة الخَيال من داخِلِ مُمارسة خياليّة مِمَّا ينسجم مع تصوُّراتِه الوُجوديّة والمَعرفِيّة »[1].

فالحرف عند ابن عربي موضوع للتّأويل، كما هو الشّأن في تأويله لأوائل السور القرآنيّة التي تبدأ بتلك الحروف المقطّعة، التي أعجزت المفسّرين، وأبهرت علماء اللغة والمُتصوّفة على حد سواء، وحاولوا تأويلها كُلٌّ حسب مُنطلقاته، والحرف عنده أداة تحتاجُ إلى تأويل، كما نجد في شعره ونثره، يقول في تأويله لأوّل سورة البقرة ﴿ألم﴾ يقول:« هي أوّل سورة مُبهمة في القرآن، كلامًا مختصرا من طريق الأسرار، وربّما أُلحق بذلك الآيات التي تليها، وإن كان ذلك ليس من الباب »[2] وله في هذا التّأويل كلامٌ وافٍ، حيث:« وجَدَ في﴿ألم﴾ القرآنيّة تجلّيًا لثُلاثيّة: المُلك، والملكوت، والجبروت، فالألِفُ إشارةٌ إلى التّوحيد، أو الواحد(المَلكوت)، والميم إشارة(للملك) الذي لا يُهلك الوجود، واللّام إشارة للواسطة(الجبروت)، فكما يبدأ الميم(الكون، والوجود، عالم الملك والشهادة) وجودَهُ من اللّام(الواسطة عالم الجبروت) المُرتبط بالألف والميم(عالم الملكوت)، كذلك في﴿ألم﴾ حيث يربط اللّام بين الألف والميم، في كلّ واحدٍ له معناه الخاص، أي معنى النّسبة المتجانسة القائمة في كلّ إبداع »[1] ولم يكتفِ ابن عربي بهذا التّخريج الخطّي لهذه الحروف الثلاثة(أ،ل،م):« وإنّما زاوج بينه وبين البعد الصّوتي، فقد قارب أيضا طريقة النّطق بهذه الحروف معلّلا اعتماد المد في النّطق باللّام والميم، واختفاءَه في الألِف، فغيَابُ المَد فِي الألِف، يرجِعُ إلَى عدمِ قَبُوله الحركة، ذلك أنّ خُروج الحرف من المَجهول إلى المَعلوم، يتِمّ بالحركة، ومادامت الألف التي هي الذات الإلهيّة لَدَى ابن عربي مُنزّهة عن المعرفة، فإنّ الحركة امتنعت الألف لِيُعرف بالسلب، كما عُرفت الذات في مقام التّنزيه، بسلب الصفات عنها »[2]. هذا غيض من فيْضِ ما

[1]) بلقاسم، خالد: الكتابة والتّصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط/1، 2004، ص48.
[2]) ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، ص264.
[1]) الجنابي، ميثم: حكمة الرّوح الصوفي، ص411.
[2]) بلقاسم، خالد: الكتابة والتصوّف عند ابن عربي،ص51، 52.

قدّمه ابن عربي في نظرية الحرف، الذي يرى بأنّ الحروفَ هي (أئمة الألفاظ) ومن غيرها لا يُدرك المعنى، يقول في ذلك:

إنَّ الحُـــــرُوفَ أَئِمَّـــــةُ الأَلْفـــــاظِ   شَـــهِدَتْ بِـــذَلِكَ أَلْسُـــنُ الحُفَّـــاظِ
وَتَقُـــولُ لَـــولَا فَـــيْضُ وُجُـــودِي مَـــا   بَـــدَتْ عِنـــدَ الكَـــلَامِ حَقَـــائِقُ الأَلَفَـــاظِ

أي أنّ عالَمَ الكلمات والألفاظ:

« ينشأ من عالم الحروف، مثلما تنشأ الأجسامُ من الماء والتراب والنّار والهواء، ذلك يعني أنّ الإبداع الحُر، هو ذاكَ الذي يصهرُ نسب الحقائق الحيّة للملك والملكوت والجبرُوت، ويُذيبها في تضاريس الإبداع الحر، صَهرٌ لوِحدة البيان والبرهان والعرفان في الكلمة والعبارة »[1] من تلك الرّؤية الجريئة، اكتسب الحرف قداسته، ليصير ليس مُجرّد حرف:« ويَكُفّ عن كونه مُجرّد علامة اعتباطِيّة في نظامنا اللّغوي، ليستحيل رمزًا بكلّ ما تحمله الكلمة من معانِي الاختزال والالتباس، أو هو شكلٌ من أشكال(الإبْرَاخِيلْيَا*Brachylogie*)* »[1].

حاولنا توضيح علم الحروف من خلال(ابن عربي) باعتباره أكثر من خاض في بحر هذا العلم، وتوغّل في دراسته، بغضّ النّظر عن غُلوِّه، أو موضوعيته، فقد أفرد العديد من مؤلّفاته لهذا العلم، أو جزءًا منها، ولعل كتابه (الفتوحات المكية) خير شاهد على ذلك.

تأثر الششتري بعلم الحروف، وانتهج نهج شيخه ابن سبعين الذي كانت له صولات في هذا المجال.

وظّف الششتري رمز الحرف في بعض قصائده، وبخاصة القصائد التي تتناول وحدة الوجود، أو حقيقة العالم، يقول في إحدى موشّحاته:

---

[1]) الجنابي، ميثم: حكمة الرّوح الصوفي: ص413، 414.
*براخيليا: (دراسة الأحجام الخطابية)، عبارة في أصل البلاغة اليونانية تعرّف القصر في الخطاب والصغر في الأحجام الخطابية،,والتي عرفت استعمالات عدة وتفريعات متنوعة قبل أن يخفّ استعمالها مع بداية القرن التاسع عشر في الأدبيات الغربية(تعريف .د. منصور مهني-تعريف-الإبراخيليا-وفي-تطبيقاته*http://www.brachylogia.com* تاريخ التصفح: الجمعة24أفريل2015، ساعة11و55د.)
[1]) الخياري، حياة: الحرف شكل من أشكال التعبير الرمزي، موقع:http//www.barchylogia.com تاريخ التّصفح22أفريل2015م ساعة6و20د

أنــــتَ فعْلــــي وأنـــتَ اسْمِـــي وأنـــــــت هُـــــــ الحُـــــــروف
بـــــكَ يُـــــترجم المُبصـــــر عَـــــــنّي حــــيْن يشُـــــوف
الأَلـــــــــف مثَالُـــــــــك هـــــــ مُظْهــــــرُ الأُلُـــــوف

نلاحظُ في هذه الأبيَات الششتري وكَأنّه:« يُقيم مماثلةً بين الحروف، والتي هي في العربيّة28حرفًا، وبين الوجود، فالألف هو أوّل الحروف وحقيقتُها، إذْ منه صدَرَتْ باقِي الحروف، كما يصدرُ عن الله الواحد الأحد الوجودُ برمّتِهِ »[1].وعندهم أنّ أوّل إبداعِ الخالق:« وإرَادَتِه ومشيئتِهِ الحروف، التِي جَعَلَها أصْلًا لِكلّ شيء، ودَليلا على كُلّ مُدركٍ، وفاصل لكلّ مشكل، وبتلك الحروف تفريقُ كُلِّ شيءٍ، من اسم حَقٍّ وباطِل، أو فعلٍ أو مفعول، أو مَعْنَى أو غير مَعنَى، وعليْهَا اجتمَعت الأمورُ كُلّها»[2]. يشير الششتري في الأبيات السابقة إلى وِحدة الوُجود:« وأنّ الله هو حقيقة العالم، والله الواحد الصمد، الذي لَا كثرة فيه ولَا تَعدّد، هو أصْلُ وحقِيقة العالَمَ المتَعدّد المُكثر »[1]

ويقول الششتري في موضع آخر موظفًا الحرف:

والأَلَـــــفُ واحِـــــد هُـــــ كُلُّـــــوا والحُـــــرُوف مَنُّـــــوا ظَهَـــــارتْ
خَلِّـــيْ أَنْـــتَ البَـــاء مَـــعَ التَّـــاء عَـــنْ ذَاتْ الأَلِـــفْ صَـــدَارَتْ
وَكَـــذَلكَ الـــلَّام مَـــعَ اليَـــاء مِـــنْ وُجُودِهَـــا انْفَجَـــارت
أَنْـــتَ هُـــ الأَلِـــفْ وَالأَحْـــرُف فِي وُجُـــودَكْ انْحَشَـــارُوا
وَالعَـــوَالِمْ كُلُّهَـــا فِيْـــك بَعـــدَمَا فَـــارُوا وَغَـــارُوا[2]

الألف كما أشرنا في العرفان الصوفي هو الحرفُ الأكثر قداسة، وهو من الحروف النورانية حسب ترتيب ابن عربي، من الحروف المقطّعة الموجودة في أوائل السور مثل(ألم، طس، طسم، ألر...إلخ) كما أن الألف يقع الأوّل في لفظ الجلالة، وهو:« أوَّل مَا خاطَبَ اللهُ به عِبَاده الوجود بقوله: (ألستُ

[1]) الششتري: الدّيوان، تح/ العدلوني: ص 245.
[2]) بوزيد، وليد: الحروف الصوفيّة ــــ http//cherihelfan.com/archives، تاريخ التصفح:12أفريل2015، ساعة22و10د.

[1]) الششتري: الدّيوان، تح/ العدلوني: ص261.
[2]) نفسه: ص261.

بِربِّكُمْ)"الأعراف آية171- كمَا أنّ الألف إشارة إلى الذّات الأحديَّة، أي الحقّ تَعالَى من حَيْثُ أنّهُ أوّل فِي أزل الأزل»[1].

يذهب الششتري في الأبيات السّابقة إلى تبيين مفهوم(الفيض)، حيثُ يعتقد العرفانيون من الصُّوفيّة، والششتري واحدٌ منهم:« أنْ فيْض الموجودات عن ذاتِ الحق"الله" هو كما تصدرُ الأعداد عن الواحد، ومجموع الحروف عن الألف »[2]

يقول في موضع آخر، في المعنى نفسه متحدِّثا عن ذات(الله) في قضيّة وحدة الوجود، يقول:

أَلِـــــفْ قَبْـــــل لَامِـــيْن وهَـــــاء قُـــــرّة العــــين

ألــــــف هُــــــو تُ الاســــم

ولَامِــــيْن بِـــــلَا جسْــــم

وهَـــــاءٌ آيَـــــةُ الرَّسْــــم

تُهَجِّــــي سِـــــرَّ حَـــرفَيْن تَجِـــدْ اسمًـــا بِـــلَا أَيْـــن

حُـــــرُوفٌ كُلُّهَـــــا تُتْلَـــــى

تَـــــرَى القَلْـــبَ بِهَـــا يجْلَـــى[1]

"فالله" عند صوفيّة وحدة الوجود:« هو الاسم الجامع لكلّ الاسماء الإلهيّة، لأنّه ذاتٌ موصوفَة بجميع الصّفات، وأوّل الأسماء الحُسنى الذي ابتدأ بهَا في فاتحةِ كتابِه، وهو مُؤلّف من خمسَة أحرُف: فالألف الأولَى هي عبارة الأحديّة التِي هلكَتْ فيها الكثرة، واللّام الأولَى عِبَارَةٌ عن الجَلَالة، واللّام الثّانيَة فَهِي عبَارة عن الجَمَال، والألف السَّاقِطَة فِي الكِتَابَة، الثّابِتَة فِي اللّفظِ، وهو ألف الكمال، وأخيرا الهاء الذي هو عَيْن الإنسان »[2]. ويذهب العدلوني في تبيينه لمناسبة الألف "للحضرة" الإلهيّة، بكونها: «مُتحقّقة لفظًا ورَقْمًا، أمَّا لفظًا فَلأنّه إنّمَا يَخرُج ويصدرُ من باطِنِ الصّدرِ، الذي هُو مبدأُ ظُهُور النّفس الذي بِه أزليَّة سائر الحروف، فيكون مخرجه أَزلًا لسائر المَخارج، وأمَّا رقْمًا لأنَّه مبْدَأ سائر الأشكال

[1]) الإدريسي، محمد العدلوني: معجم مصطلحات التّصوف الفلسفي، ص33.
[2]) الششتري، أبوالحسن: المقاليد الوجودية، هامش ص108.
[1]) الششتري: الدّيوان، تح/العدلوني، ص299.
[2]) نفسه: ص299.

الرَّقميّة والصّور الحرفِيَّة، إنّمَا هو الخط الذِي هو صورةُ حرف الألف، فتكونُ صورته أيضا مبدأ لسائر الصور وغيره من الوجوه »[1]

هذا، وهناك نماذج أخرى لتوظيف رمز الحرف في ديوان الششتري، لا يتّسع المجال لإدراجها جميعا، والملاحظ أنّ توظيف الرمز الحرفي عنده، يختلف على ما عند غيره من أصحاب التّصوّف الفلسفي، كـ"الحلاج وابن عربي"، فهو ليس بذلك التعقيد والصّعوبة التي نجدها عندهما.

[1]) العدلوني: معجم مصطلحات التّصوف الفلسفي، ص33.

الفصل الخامس

سيماء الشخصيات في القصيدة الصوفية عند الششتري.

- **الصوفي والآخر**
- الصوفي والفقيه
- **الصّوفي و** المريد.
- **الصوفي** والشيخ
- الصوفي الفقير
- الأحوال الجسمانية **للصوفي:**
- **صفة اللباس**
- أدواته ومستلزماته
- الملامح النّفسية

صوّر الششتري في خِطابه الشّعري شخصيات متعدّدة، عايشها في حياته أو صادفها في أثناء تنقّله فراح يرسم ملامحها بدقّة متناهية ويكشف عن خبايا نفسها، وما يضطرم فيها، ومن أبرز تلك الشخصياتن شخصية(الفقيه) التي ترددت كثيرا في ديوانه، إن في القصيد أو الزجل والموشّح، هذه الشّخصية التي قابلها الششتري منذ بداية عهده بالتّصوف بالأندلس، وهي شخصية معارضة للتصوف والمتصوّفة دائما، ويُصوّرها الشّاعر في معظم شعره، شخصيّةً قاصرةً عن إدراك وفهم ما يتوق إليه الصوفي، هي شخصيّة مَأزومة عِدَائيّة.

والشّخصيّة الثانيَة التِي تكرر ذكرها في الديوان هي شخصية (المريد) وهي من الشخصيات الملازمة للشّيخ، لأنّ هدفها الأساس هو تعلُّم آداب الطّريق، ولَا يَتحقّق ذلك إلّا باتّخاذ شيخ وملازمته، يثصوّره الششتري ساعيًا باحثًا عن الحقيقة، وفي أكثر الأحوال يُقدّم له النّصيحة ويدعوه إلى الاستفادة من خبرة الشّيخ في الطّريق، فعلاقتهما وطيدة.

يُصوّر الششتري حال الصّوفي، مشيراً إليه بالفقير، يصف سلُوكه، ومجاهداته وسِياحته، في جميع آدابه، كما يتناول أحواله الجسمانية، وما يتعرّض له جرَّاء مجاهداته من هزال وحيرة ودهشة بتصوير هيأته الخارجيّة في ملبسه ومأكله ومشربه وكل مستلزماته، كل ذلك من خلَال شعر الغزل والخمرةن سيحاول البحث إبراز بعض تلك العناصر، من خلَال بعض النماذج الشّعرية التي تصوّر تلك الشخصيات.

1-الصّوفِي والآخـــر:

1.1- الصّوفي والفقيه:

مَرّ بنا خلال ما تقدّم من البحث، تعريفٌ للتّصوف والصّوفي وأهم ما يتميّز به وهنا ستحاول الدّراسة التّطرّق للفقيه، هذه الشخصيّة المناوئة للصّوفي والتي ظَلّت متواجدة في حياته، منذ فجر التّصوّف وتسببت في عِدّة مشاكل لكبار المتصوّفة، وتاريخ التّصوف يَذكرُ لنا(الحلاج والبسطامي، السهروردي وغيرهم) ولماذا ظَلّت علاقة الصّوفي بالفقيه متوتّرةً دائما، في حين أنْ كتبَ التَّصوف التي عرَّفت الفقيه، وقدّمته لنا في صورة تلك الشخصيّة المتعلّمة، المُطّلعة على الكتاب والسّنة، ودقائقَهما، فالطُّوسي مثلا، يُعرّف الفقيه في باب ذكر طبقات الفقهاء، وتخصيصهم، بما ترسّموا به من أنواع العلوم، يقول عنهم:« أمّا طبقات الفقهاء، فإنّهم فُضّلُوا على أصحابِ الحديث،(بقبول علوم أصحاب الحديث)، والاتّفاق معهم في معاني علومهم ورسومهم، ثمّ خُصُّوا بالفهم والاستنباط في فقه الحديث والتّعمق بدقيق النّظر في ترتيب الأحكام، وحدود الدّين وأصول الشّرع، وبيّنوا ذلك ومَيّزو النّاسخَ من

المنسوخ والأصول من الفروع، والخُصوص من العمُوم، بالكتاب والسّنة والإجماع والقياس »[1] فالفقيه صاحبُ علمٍ ودرايةٍ واسعين لكتاب الله وسُنّة رسول اللهﷺ، وعُلُومهما فاستطاعوا أن يُبيّنوا للناس:«أحكامَ دينهم من القرآنِ والأثر ما نُسِخ حكمه، وبقي كتابته وما نُسخَ كتابتُه وبَقِي حُكمه، وما كان لفظُه عاما والمُراد به خاصّ، أو كان لفظُه خاصّا والمراد به عامٌّ، أو كان خطابُ جماعةٍ والمراد به واحد، أو خطاب واحدٍ والمُراد به جماعة..»[2].وهم يَجتهدون في تبيين الأحكامِ للخلق وتفصيل أُمورِ المُلتبِسِ منه، وكذلك التّصوّف:«فالفقه والتّصوّف شقيقان في الدّلالة على أحكام الله وحقوقه، فلها حكم الأصل الواحد في الكمال والنّقص، إذ ليس أحدُهما بأولى من الآخرِ في مدلوله، وقد صحَّ أنّ العمل شرطُ كمال العلم فيهما، وفي غيرهما، لاشرطَ صحّة فيه إذا لَا ينتفي بانتفائه، بل قد يكونُ دونه لأنّ العلم إمام العمل، فهو سابق في وجوده حُكما وحكمة، بل لو شرط الاتصال لَبَطُلَ أخذه »[3] إذا كان الأساس الأكبر بين الفقهِ والتّصوف ومنه الفقيه والصّوفي، هو الدّلالة على أحكام الله فما سرّ هذا الصّراع الدّائر بين الصوفي والفقيه؟

مرتكز هذا الصّراع، كما يرى "زروق الفاسي" يعودُ إلى الحكم لأنَّ:« حُكمُ الفقه عامٌّ في العُموم، لأنَّ مقصده إقامة رسم الدّين، ورفع مناره، وإظهار كلمته، وحكم التَصوف خاصّ في الخصوص، لأنّه معاملة بين العبد وربّه من غير زائدٍ على ذلك، فمن ثمَّ صحَّ إنكارُ الفقيه على الصّوفي، ولم يصح إنكار الصّوفي على الفقيه، ولزم الرّجوع من التصوف للفقه في الأحكام والحقائق لا بالنبذ والتّرك، وصحَّ الاكتفاء به دونه، ولم يَكُفّ التّصوف عن الفقه، بل لا يَصحُّ دونَه، ولا يجوز الرّجوع منه إليهِ إلّا به، وإن كان أعلى منه رُتبةن فهو أسلمُ وأعمّ مصلحةً »[4].

فالفقه من ناحية الأحكامِ، هو أعلى مرتبة من التّصوّف، والصّوفي ملزمٌ بالعودة إلى الفقه لذلك قيل:« كنْ فقيهًا صوفيًا، ولا تكن صوفيّا فقيها، فصوفيّ الفقهاءِ، أكملُ من فقيه الصّوفيّة وأسلم، لأنَّ صوفيَّ الفقهاء، قد تحقّق بالتّصوّف حالاً وعملًا وذَوقًا، بخلافِ فقيه الصُّوفيّة فإنّه المُتمكّنُ من عمله وحالِهِ ولَا يتمّ له ذلكَ إلّا بفقه صحيح، وذوقٍ صريحٍ، ولَا يصلُح له أحدهما بدون الآخر »[5].

---

[1]) الطّوسي، أبو نصر السّراج: اللّمع،تح/عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ومكتبة المثنى، بغداد، دط، 1960،ص26.
[2]) نفسه: ص26
[3]) زروق الفاسي البونسي، أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيس: قواعد التصوف، تح/ عبد المجيد خيّالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/2، 2005، ص29.
[4]) نفسه: ص32.
[5]) نفسه: ص32.

إذن هذا هو الفقيه العالم الذي يبُدُّ غيره بالعقل والحجة والمنطق، والملاحظُ أنَّ الصراع الصوفي الفقهي، كان بشكلٍ خاص بينَ أصحابِ التّصوف الفلسفي، وبين غُلاة الفقهاء المُتزمّتين، الذين ليس لهم من العلم إلّا القليل، ولهم مُقابل ذلك رأيٌ مسموع عند بعض الحكام، والأمراء، ما مكّنَهم ن السّعي لديهم، بحبس فلان أو نفيه، أو حتّى الإفتاء بقتلهن بعد ما ضاق به ذرعا، وفشل في مناظرته، لأنَّ الفقيه الحق، العالم، يتكلم:« بالاحتجاجات العقليّة على المخالفين واستدلّوا بالبراهين البيّنة على أهلِ الضلالةِ نصرةً للدّين وتمسّكوا بنصِّ الكتابِ، أو نص السّنّة، أو قياس على نص أو إجماعِ الأمَّة، وناظرُوا من خالفهم برسم النّظرِ، وجادلوا مَن جادلُوا، بأدبِ الجَدلِ، وعارضوا خصمَهم بالمُعَارَضات، واعترضوا عليهم بردّ الاعتراضات، وإطراء العلل بالمعلومات، ووضعوا كل شيء في مواضعه، ورتّبوا كُل حدٍّ في مراتبه »[1].

وليس أولئك الفقهاء ضعاف النّفوس، وضعافُ البصيرة الذين ليس لهم شغلٌ، سوى السّعي لدى الخلفاء والأمراء، ضد بعضهم، أو ضدّ الصوفيّة، غيرة وحسدا من عند أنفسهم، في مِثْلِ أولئك، جاءت قصائد الششتري واصفةً أيَّاهم بالتّقصير، وقِصرِ النّظر وقلّة العلم والحيلة، وغيرها من تلك الأوصاف التي تصل إلى درجة السخرية والتّهكم منهم، يقول الششتري في زجل من مقدّمة خَمريته يرد فيه على بعض فقهاء الأندلس، والزجل ذو لهجة أندلسيةٍ واضِحة يقول في مطلعه:

طَابَـــــــتْ أَوقَـــــاتِي صِـــــــرْتُ كَاسَــــــاتِي
وَسَــــــرَتْ نَغَمَـــــاتِي أَطْرَبْـــــــتْ سَـــــادَاتِي
وَنْجَلَـــــــى بَـــــــدْرِيْ فِي دُجَـــــى الشِّـــــعْرِ

إِلَى أن يقول متحدّثًا عن الفقيه الذي لَمْ يعرف سرَّ هذا السكر والنشوة التي يعيشها الشاعر:

جَـــــاء الفَقِيـــــه يَنهَـــانِي وَهُـــــــوَ لَا يَـــــــدْرِي
رَانِيْ بِـــــــــــالعُزْلَاتْ هِمْـــــتُ مِـــــن سَـــــكْرِي
حِـــــيْنَ رَأى خَمْـــــرِي وَافْتَضَـــــــحْ أَمـــــــرِي
عَـــــــادْ قَضَـــــــالِي وَفَهِـــــــمْ حَـــــــالِي
وَرَجَـــــــعْ فِي الحَـــــالِ صَـــــاحِي يَخْـــدِمْ النُّـــدمَان
يَـــــا فَقِيـــــــه إِرْثِ لِي وأَدِرْ حُكـــــمَ الكَـــــاسْ

---

[1]) الطوسي: اللّمع، ص26.

واصْـــــطَبِحْ واسْـــــقِينِي وَانْفِـــــــي الوَسْـــــوَاسْ
وَ أَرِحْ سِـــــــــــــرِّي تَغتَــــــنِمْ أَجْـــــرِيْ[1]

فالششتري يلومُ هؤلاء الفُقهاء، الذين لم يُؤتوا من العلم إلّا القليل، يستهزيءُ بهم يوبّخهم على عدم إدراكهم سرَّ تلك الخمرة الإلهيّة.

ويَقُول في قصيدة أخرى، في خمريّة أشبه ما تكونُ بخمريات أبي نوّاس، لكنّها الخمر الرّوحيّة الإلهية:

طَــابَ شُــربُ المُــدامِ في الخلــواتِ اسْـــقِنِي يَـــا نَـــديمُ بالآنيــــاتِ
خَمْـــرَةٌ تَرْكُهَـــا عَلَيْنَـــا حَـــرَامٌ لَــــيسَ فيهَـــا إثمٌ ولَا شُـــبُهَاتِ
عُتِّقَــتْ فِي الــدِّنَانِ مِــنْ قَبْــلِ آدَمَ أَصْـــلُهَا طَيِّـــبٌ مِـــن الطَّيِّبَـــاتِ
أَفْتـــنِي أَيُّهَـــا الفَقيْـــهُ وَقُـــلْ لِيْ هَــلْ يَجُــوزُ شُــرْبُهَا عَلَــى عَرفَــاتِ؟
أَوْ يَجُــوزُ الطَّــوافُ وَالسَّــعْيُ بِهَــا؟ أَو يَجُــوزُ التّسْــبِيْحُ فِي الصَّــلَواتِ؟
فَأَجَــابَ الفَقيْــهُ: إنْ كَــانَ خَمْــرَ عِنَــبٍ، فِيْــهِ شَــيءٌ مِــنَ المُسْــكِرَاتِ
شُـــرْبُهُ عِنــــدَنَا حَـــرَامٌ يَقِينًـــا زَائِــد فِيْــه شَــيءٌ مِــنَ الشُّــبُهاتِ
آه يَــا ذَا الفَقيــهُ لَــوْ ذُقْــتَ منهَــا وَسَمِعْـــتَ الأَلْحَـــانَ فِي الخَلَـــواتِ
لَتَرَكْــتَ الــدُّنْيَا وَمَــا أَنــتَ فِيْــهِ وَتَعِــشْ هَائِمًــا لِيَــوْمِ المَمَــاتِ[2]

يُصوّر الششتري جهلَ الفُقهاء بخمرهم العرفانيَّة:« وهذا ممَّا خَفِي على الفُقهاء المُتزمّتين والعامّة التّابعين لهم، ممَّا جعلهم يُسفّهونَ آراءه(...) فكان رد الششتري عليهم هادئاً رَصِينًا، بأسلوبٍ تهكّمي تملَؤه السّخريّة والإشفاقُ بحالهم، والرّثاء لمُستواهم العقلي المُتدنِّ »[3]

وفي مقطوعةٍ أخرى يَردُّ على أولئك الفقهاء المُتزمّتين الذين لَا يَرون، أو يتعامونَ عن كنه ما يراه هُو، يخاطبهم قائلًا:

مَـــنْ لَامَـــنِيْ لَـــوْ أَنَّـــهُ قَـــدْ أَبْصَـــرَا مَـــا ذُقْتُـــهُ أَضْـــحَى بِـــهِ مُتَحَيِّـــرَا
وَغَـــدَا يَقُـــولُ لِصَـــحْبِهِ إنْ أَنْـــتُمُ أَنْكَرْتُمُـــوا مَـــا بِي أَتَيْـــتُم مُنْكَـــرَا
شَـــدَّتْ أُمُـــورُ القَـــوْمِ عَـــنْ عَـــادَاتِهِم فَلِأَجْــلِ ذَاكَ يُقَــالُ: سِــحْرٌ مُفتَــرَى[4]

فهم لِجهلهم بمعارفه الذوقيّة، شبههم كَمَن أنكر الرّسالة المحمديّة كاملَةن وقالوا سحراً مفترى.

[1]) الششتري: الديوان، تح/العدلوني، ص379.378.
[2]) نفسه: ص32.
[3]) نفسه: هامش ص39.
[4]) نفسه: ص39.

ويردُّ في زجَلٍ آخر ذي لهجة فصحى، على الفقهاء الذين أنكروا (الفناء) والمعرفة الإلهيّة، يقول في إحدى أبياته مُخاطبا الفقهاء:

أَنْـــتَ يَـــا فَقِيـــه سَـــلِّم وافْهِـــــم الرّمُـــــوز
واقتـــدي بِمَـــنْ يَعْلَـــمْ حَـــــلِّ ذي اللُّغُـــــوز
وَادْنُ مِـــــنِّيْ تَـــتْعَلَّم كُـــــلْ مَـــا تَعُـــوزْ
تَجْــــنِي مَـــا زرَعْـــت تَجْــــنِي مَـــا زَرَعْـــت
لَا تَقِـــفْ مَـــعَ الأَوْهَـــام واصْــــفُ إنْ صَـــدَقَتْ[1]

في الوقت الذي يُنكر الفقهاء على الشّاعر إيمانه بِفكرةِ الفناء، نجد الششتري يعتقد بشكلٍ قَوي:« أَنّ الفناء عن وُجود السِّوى هو الذي يُحقّق المعرفة الحقيقية في الله، التي تتجاوز الكثرة والأوهام، وتُثبتُ الوحدة ويُصبِح الفاني في هذا المقام هو جَوهرٌ مُطلَق، مُتمسكا في صحوه بما تحقّق من الوحدة أثنَاء سَكرِه »[2].لعلنا نكتفي في هذا المقام بموشحٍ ذي لهجة أندلسيّة مُتفحّصة، يردّ فيه على الفقهاء المنكرين عليه من الذكر والسّماع والرّقص الصوفي، قائلا لهم:

يَـــــاكَثِيرْ المَـــلَامِ لَا تَلُمْنَـــا دَعْنَـــا
نَحْــــنُ أَهْـــلُ الغـــرَام كُـــلُّ مَعْـــنَى مَعْنَـــا
نَحْــــنُ قَـــوْمٌ لَنَـــا في المَعَـــانِي أَسْـــرَارْ
الهَـــــوَى طَبْعُنَـــا وَالولُـــوعْ والأَذْكَـــار
لَا تُكَـــاثِرْ كَـــلَامْ سُــــكْرُنَا يَنْفَعُنَـــا
عَـــنْ طِبَـــاعِ العَـــوامْ العِـــذَارَ خَلَعْنَـــا[3]

فهو يُخبرهم بأنّ:« سُكر الفقهاء المُتجرّدين سَكرٌ حلال، خمرٌ صاف زُلال خصَّهُم بِهَا ذُو العزّة والجَلَال، لَم تَعصِرهَا أياد ولَم تَحتويْهَا دِنَان »[4] هذا، وإن كانَ الششتري يَعتُبُ على بَعضِ هؤلاء الفُقهاء المُتزمّتين، الذين لا يَفقهُون من التّصوّف سِوَى ظاهِرِه، والعتَبُ كذَلكَ وَاقعٌ عَلَى بَعضِ المُتصوّفة الذين لَم يتَفَقّهوا فِي دينهم، وحبسوا أنفُسهم وعُقولهم، تحت رحمة الشّيخ، أو القُطب لَا يَجتَهِدُون ولَا يُعمِلُون عقُولهم في شيءٍ.

[1]) الششتري: الديوان، تح/العدلوني، ص99.
[2]) نفسه: ص98.
[3]) نفسه: ص203.
[4]) نفسه: هامش ص203.

ومِنَ الشّخصيات التي أحسن الششتري تصويرها، ووردت هي الأخرى بشكلٍ مُلفتٍ في نُصوصه، (شخصيّة المريد).

2.1-الصوفي والمريد:

أفردَ الشّشتري في ديوانه قَصَائدَ كاملة بين موشّح وزجل وقصيد وأحيانًا مُقطّعات لشخصيّة المريد، فهي كما أشرنا، شخصيّة تابعة للصوفي (الشّيخ) محتكّة به على الدّوام، والمريد هو:« الذي تعلّقت إرادتُه بمعرفة الحق، ودخل تحت تربيةِ المشَايخ »[1].يُقدّم القَاشَاني تعريفات عديدة للمريد يقول:« المريد من عزفت نفسه عن طيِّبات الدّنيا، وأعرضَ عنْ لَذَّاتها، لتلَذُّذه بوظائف العبادات، وقال أبو عثمَان المكّي:المريد من مات قلبه عن كُلّ شيءٍ دون الله، فيريد الله وحده، ويرد قُربَهُ ويشتَاقُ إلَى لقَائهِ حتَّى تذهب شهوات الدّنيا عن قلبه بشدّة شَوقه إلى ربِّه »[2].

ونظيف تعريفا آخر للشيخ ابن عربي الذي يرى:« أنّ المريد هو المتجرّد، عن إرادته، وهذا الذي ذكره الشيخ هو أعلى مَقامات الإرادة، بل المريد لله تعالى حقيقة إنما هو منْ كانَ كذلكَ فإن لم يتجرّد عن إرادته لَا يُعدّ مريدا لله تعالَى، بل مريدًا لذلك المُراد الذي لم يتجرّد عنه »[3] فالمريد هو مَن أراد اللهَ بكُلّيته وأعرض عن كُلِّ ملذّات الدنيا ومباهجها، وأقبل بقلبه وعقله على الله تعالى، متلَذذًا بوَظَائف العبَادات شوقًا لَهُ عزَّ وجلَّ ولَا يَتحقّق ذلكَ لِمَن أَراد اتِّبَاع طَريقَ الصّوفيّة، إلّا بالإرادة القويَّة:« فالإرادة الطّيبة والنّية الصّادقة إنّما هو الأساس الذي يجبُ أنْ يسير عليه المُريد الصّادق، بل هُمَا الطُّرق المُوصلَة لتَطهير البَاطن، من بَراثنِ الشّهوات والظّلَالات، وصدقُ الإرادة إنّما يكمن في الاتّجاه إلى الله تَعَالَى، فهوَ إقبال خَالصٌ لطَاعته، فذَلك بالعمل بالكتاب والسّنة، فَيُضيءُ القلبَ بنوره تَعالى، لَا يرَى حظًا لنفسه، لاسترْسَالِ إرادَته مع الله، ويَعمَى عن غيره تعالَى عنْ الخلقِ والمَخلوقات »[4].

وعلى المريد أن يتحلّى بعدّة صفات كالصّدقِ الحياء، المحبّة، البر، الإحسان، وغيرها من جميل الصفات التي لَا يصلُ إليها السّالكُ إلّا برياضة النّفس، والصبر والإرادة، ومن الآداب التي ينبغي للمريد الحقيقي التّحلّي بها هي الصّبرَ، فَلا يجبُ عليه أن:« لا يشتكي من جوعٍ حقيقي، أو عُري، أو ضربٍ

---

[1]) ابن عجيبة، عبد الله أحمد: معراج التّشوف إلى حقائق التّصوف، تح/ عبد المجيد خيّالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، دت، دط، ص78.

[2]) القاشاني: لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، تح/ أحمد عبد الرحيم السايح، وتوفيق علي وهبه، وعامر النجار، مكتبة الثقافة الدّينية، ط/1، 2005، مج/1، ص628.

[3]) نفسه: ص628.

[4]) السهروردي، أبو النجيب عبد القاهر، بن عبد الله بن محمد: آداب المريدين، دار الكتب العلمية، بيروت ،لبنان، ط/1، 2005، ص262.

أو غير ذلك محبّةً في الله، لأنّه لَا يعلم فَاعِلًا غير الله، ولَا يشتكي إلَا من شهِدَ فِعل غيره، ومن كانَ كثير الشّكوى، لَا يصلُح للحضْرَة، لأنّ الحضرة لَا تصلُح إلّا للرجال »[1].

ومن آداب المريد مع شيخه، التّأدّب في جميع أحواله، في حُضوره أو غيابه، فالمريد السّالك لَابُدّ له من شيخٍ عارفٍ، يتلقّى منه آداب الطّريق الصوفي:« لقد تشعّبت الطّرق، وتوعّرتْ على سالكيها، ومن لم يسلك على يدي أهل الأحوال، فلا يجدُ طريقًا عن طريقِ أهل الأقوال وكيف يكونُ الوصول بالأقوال دون الأفعال »[2]. لكنّنا لا نذهبُ مع بعض مَنْ يجعلُ مِنَ المُريد، ذلكَ الأبله الذي لَا يسمع ولَا يرى ولَا يتكلّم أمام شيخِه، وإنّما مع المريد العاقل الذي يتدبر في كلِّ ما يَرِدُ عليه من شؤون.

حرص الششتري في تصوير هذه الشّخصيّة من باب الحرصِ على تَأديبها، وإسداءِ النّصائح لها، يقول في قصيدة يتحدّثُ فيها عن الفقر الذي يُرادُ به التّصوف، موجِّها خطابَهُ للمريد داعيًا أيَّاه للاقتداءِ به:

للفَقــرِ أَهــلٌ فَكُــنْ لَهُــم تَبَعًــا وَاعمَــلْ عَلَــى حُــبِّهِم وَخِــدمَتِهِم

إنْ عَرَفَــتْ نفسُــكَ النّفيسَــةُ مَــا فَاطْلُــبْ عُلُــوَّ نِسْــبَتِهِم

تَكــنْ مِــنْهُم إذَا عُرِضُــوا فِي أَوّلِ الصَّــفِّ يَــومَ دَوْلَــتِهِم[3]

فَهو يَحثّ المريد أن يكون تابعًا للصّوفي، حارِصًا على حُبّه وخِدمتهِ، طَالبًا لنفسه المَكانةَ العَالِيَة التِي وَصل إليْهَا، يَقول فِي إحدَى موشّحاته الطَّويلة فِي أبياتٍ يُوجّهها للمريد:

سَــقَانِي مِــن دِنَــان بربْــعِ عَــن جنــانِ

وأثْبَــتْ لِي بَيَــانِي بســيْرَه بَاطنِيَّــا

لَا تَنْظُــرْ فِي الأوَانِي وَخُــض بَحــرَ المَعَــانِي

لَعلّــكْ أَنْ تَــرَانِي عَلَــى أَيْــدي الصُّــوفيَّة

فَهُــمْ لَــكَ الأدِلَّا فَكُــن لَهُــم أَذَلّا

وَتَرْجِــعْ فِي الجِبلَّــة مُهيّــا للسَــوِيَّا[4]

فهو يَحثّهم على الاجتهادِ، والخوضِ في بحور المعاني حتّى يتفهّم رُموزهم، وإشاراتهم، كما يحثّهم على التّذلّل للشيخِ.

---

[1]) المُستغانمي، محمد بن أحمد البوزيدي: الآداب المرضيّة لسالك طريق الصوفيّة، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، دط، دت، ص 50.
[2]) نفسه: 26.
[3]) الششتري: الديوان، تح/العدلوني، ص64.
[4]) نفسه: ص65.

ويَدعوهم في موشّحٍ آخر على الكدِّ والاجتهاد، حتى يبلُغوا المُرادَ، يَقول فِي إحدَى أبياته الأخيرة:

يَـــــا مُريـــــدِينَ جِـــــدُّوا وافْهَمُـــــوا ذي الأَشَـــــايِرْ
مَـــنْ غَـــرسْ شِـــيءْ يَجْـــدُ وَينَـــــالْ البَشَـــــايَرْ
والكَسَـــلْ يَبْقَـــى وَحْـــدُو يَـــومْ تُبْلَـــى السَّـــرَايَرْ
وَدُموعـــــو طَلِيْقَـــــة عَلَـــى مَـــا كَـــانْ ضَـــيَّع
إنَّ عِلْـــــمَ الحَقِيْقَـــــهْ نُـــورٌ وبـــالحَق يَصْـــدَعْ[1]

يدعو الششتري المُريدين إلى الجِدِّ والسَّيرِ على طريق المجاهدة، بتهذيب النّفسِ، والبُعد عن ملذّات الحياة حتّى يعتاد على هذا السّلوك.

ويؤكّد في موشّح آخر على عَلَاقة المريد بشيخه، وما هي الضوابط التي يجب توفّرها لتلك العلاقة؟ يقول:

أَلْـــقِ عَصَـــاكَ أَمُسَـــافِر بِبَـــابِ شـــيخِ الحقَـــائق
نُقبَـــــل منْـــــكَ الإرَادَةَ إن كُنـــتَ بـــالظَفْرِ فَـــايَقْ
حُـــلَّ النِّطَـــاقَ المُنْطَـــقْ واخْلَـــعْ نِعَالَـــكَ واقبِـــلْ
بَنَعْـــتِ عَاشِـــقٍ مَشُـــوقْ إلَى الحَبِيـــبِ عَسَـــى يُقْبِـــلْ
وَحُـــطَّ رَأسَـــكَ وَحَقِّـــقْ إنَّ الوُجُـــــودَ ثمَّ يَنْـــــزِلْ[2]

إذن هي علاقةٌ مبنيّة على الاستسلام والخضوع التّام للشيخ، ولكي يندمج كُلّيةً في هذا الطّريق يستلزم عليه، إلقاء عصاه، إشارةً إلى الدّنيا التي يجبُ أن يستدبرها، وتلك أولُ الخُطوات في الطّريق الصّوفي، ثمّ يليه خلع النّعلين، أي التّجرّد وصفَاء القلب، وإماتَته عن كلّ ما سِوَى الله، ثمّ الإذعان والامتثَالُ للشّيخن ومن أروَعِ أزجال الششتري، التي ذاعت شرْقًا وغربًا، وتغنّى بها الصُّوفيةُ في مختلف البِلاد الإسلاميّة في حَلَقَاتهم، زجل (شُويخ من أرض مكناس)، والتي يبيّن فيها مِعراجَه الصّوفي، كما يُبيّن فيها طريقَ المُريد، يقول في مطلَعِهَا:

شَـــوِيْخْ مِـــن أرْضِ مَكْنَـــاسْ وَسْـــطْ الاسْـــواقْ يُغـــنِي
آشْ عَلَيَّـــا مِـــنَ النّـــاسْ وَآشْ عَلَـــى النَّـــاسْ مَـــنِي

---

1) الششتري: الديوان،تح/ العدلوني، ص144.
2) نفسه:ص145.

لَا تَقُــلْ يَــا إِبْــنِي كَلْمَــة إِلَّا إِنْ كُنْـــتَ صَـــادِقْ
خُـــذْ كَلَامِـــي فِي قِرْطَـــاسْ واكْتُبُـــو حِـــرْزْ عَـــنِّي
آشْ عَلَيَّـــا مـــنَ النَّـــاسْ وآشْ عَلَـــى النَّـــاسْ مَـــنِّي
مَـــنْ عَمَـــلْ يَـــا إبْـــنِي طَيَّـــبْ مَـــا يَصِـــيبْ إِلَّا طَيِّـــبْ
لِعُيُـــــوبُ سَـــــيَنظُرْ وأَفْعَـــــالُوا يُعَيِّـــــبْ[1]

صوّرَ في هذا الزّجل مرحلةً مهمّة من مَرَاحل حياته، أو معراجه الصّوفي، والتّطورات التي حصلت له مُقدِّمًا العبرة للمريد حتى يستفيدَ من تلك التّجربة الرّائدة.

أَمَّا الشّخصيّة الثانية التي صوّرَها الششتري في قصائده، هي صورة الشّيخ العارف الذي يُلاقِي الاحترامَ والتّبجيل، من المُريدين ومن الصُّوفِيّة بشكل عامٍّ، وبخاصّةٍ شيخه(عبد الحق بن سبعين).

3.1-الصوفي والشّيخ (*Le maitre mystique*):

ونقصد بالشّيخ هنا، الشّيخ الذي وصل مرتبة عالية من مراتب الارتقاء، أو المعراج الصّوفي حَتّى يُلقّب (بالعارف أو القطب أو الغوث)،وهي مراتب واحدة أعلى من الأخرى، وللشيخ تعريفاتٌ كثيرة في كتبِ الصّوفية فيُعرِّفُه (القَاشَانِي) بالإنسان:« البالغ في العلوم الثلاثة، التي هي: علم الشّريعة والطّريقة، والحقيقة، أي الحد الذي مَنْ بلغَهُ كانَ عالمًا ربّانيا، مُربِّيًا هاديًا مهدِيًا، مُرشدًا إلى طَريقِ الرَّشاد، مُعينًا لِمَن أَرَاد الاسْتِعَانَة بِه، على البُلوغ إلى رُتَبِ أهلِ السّداد، وذلك بمَا وَهبه الله من العلمِ اللّدنِي الرّبّانِي والطّب المعنوي الرّوحَانِي.فهوَ طَبيبُ الأرواحِ الشّافِي لَها، بما علّمه اللهُ تعالَى من أَدْوِيَةِ أَدوائِها المُرَد به لَها»[2] فالشّيخ يجب أنْ يكون عالمًا مُلما بعِلْمَي الظّاهر والباطن، وأهمها على الإطلاق، (علم الشّريعة والطّريقة والحقِيقة) والشّيخ:« هو الذي سلك طريق الحقّ، وعرفَ المَخاوفَ والمَهالِك، فيُرشدُ المُريد ويشيرُ إليه بما ينفعه وما يضرّه، وهو كذلك الذي يُقرّر الدّين والشّريعة في قُلوب المريدين والطّالِبين(...)أو هوَ الذي يُحبّب عِبادَ اللهِ إلى الله، أو الذي يكونُ قدسِيَّ الذَاتِ فَانِي الصِّفات »[1].

[1]) الششتري: الديوان،/تح العدلوني، ص318.317.
[2]) القاشاني: لطائفُ الأعلام، ص450.449.
[1]) العدلوني: معجم مصطلحات التّصوف الفلسفي، ص137.

ويرى القَاشاني أيضا أنّ الشّيْخَ:« هو الإنسانُ الكامِل، في علومِ الشّريعة والطَرِيقة والحقيقة، البالغ إلى حدِّ التكميلِ فيها، لعلمه بآفات النّفوس وأمراضِهان وأدوائها، ومعرفته بذواتها، وقدرته على شفائها، والقِيَامِ بِهُداها إن استعدّت، ووفّقت لاهتِدائِها »[1].فصورة الشيخ، هي صورة ذلك العالم الوَقُور المؤدب المُطّلع على شتَّى أصناف العلوم اللّدنِّية، وقد أكد الصّوفيةُ مشرقا ومغربا، على ضرورة اتخاذ الشّيخ في سلُوك الطّريق الصّوفين فمن لَاشيخ له فَشيْخه الشّيطان، كما قالوا.

وللشيخ أدوارٌ مهمّة ونبيلة أهمّها:« الدّعوة إلى الله، والقيام بدور الوراثة النّبويّة، تربية المريدين السّالكين وإعدادهم نفسيا وجسديا لترقّي مقامات المِعراج الرُّوحي »[2].كما يُؤكّد الشّيخ الأكبر ابن عربي على ضرورة الشّيخ، كضرورةٍ للتّفكير لِلتَوصّل إلَى اسْتِكْنَاه الحقِيقة، ويرَى أَنَّ الشّيُوخ هُم:« نُوَّابُ الحق في العالم، كالرُّسل عليهم السّلام في زمانهم، بل هُم الورثة الذين ورثُوا علم الشّرائع من الأنبياء عليهم السلام»[3].

كما يُؤكّد "ابن سبعين" على أهمِّيتْ الشيخ، ويراه شرطًا ضروريًا لدخولِ عالَم التّحقيق، وسُلوك طريق العِرفان:« أَمّأ الوظيفة التي يُنيطها ابن سبعين بالشّيخ فهي وظيفة تربويّة تعليميّة عظيمةُ الفَائدةِ، وتتجلّى في أخذه بيد المُريد، حتّى يتحقّق بالوحدة المطلقة، وذلك بالعمل على زوالِ صفاتِ النّقصِ، من(المُريد السّالك) وإقامة الكمالات بَدلها فيه »[4].

تكررت صورة الشّيخ في ديوان الششتري، وبخاصّة في نونيته الشّهيرة، وهي صورةٌ تُبيّن مدى حُبّه واحترامه وإجلاله لمَشْيختِه، سواء الذين أدّبوه في سلوكه الصّوفي بشكلٍ مباشرٍ، أو غير مباشر منَ الذين تأثّرَ بعلومِهِم، أو بأحَدِ تلاميذهم، يقول في إحدَى مَوشّحاتهِن مُبِينًا دَورَ الشّيخ فِي تقديم الوصايا، وتربية سلوك المريد:

وَهْمَــــــــــــــــكْ أَزِلْ	واسْـــــــكُنْ شُـــــــوَيْ
واشْـــــكُرْ لِمـــــنْ يسْـــقُلْ	مَنْــــــــــكَ المَــــــــرِيْ

---

1) الكاشاني، عبد الرزاق: معجم اصطلحات الصوفيّة، تح/عبد العالي شاهين، دار المنار، ط/1، 1992، ص171.
2) العدلوني: معجم مصطلحات التصوف الفلسفي، ص138.
3) ابن عربي: الفتوحات المكيّة، ج/2، ص365.
4) السّابق: ص139.

شَـــيْخُكْ يُريـــك قَطْعًـــا	كَيْـــــفَ السُّـــــلُوك
فَاثْبُـــتْ عَسَـــى جَمْعًـــا	تَنفِـــــي الشُّـــــكُوكْ
وَقُـــلْ لِمَـــنْ يرْعَـــى	سِـــــرَّ المُلُـــــوك
ويَفُـــكْ لَـــكَ زُمْـــرَك	شَـــــيئًا فَشَـــــي
تَبْقَـــى فَرِيـــدَ عَصْـــرِكَ	فِي الحَـــــيِّ حَـــــيْ[1]

يُؤكّد الششتري في هذا المقطع، على دور الشيخ الذي يراه من الشروط الأساسيّة في سلوك الطّريق، ويُؤكّد على دوره في تربية المُريد وتعليمه وتنويره، حتّى يستمرّ على طريق الحق.

ومن المُوشّحات الجميلة أيضا، التي عبارة عن رسالة، وجّهه لشيخه(عبد الحق بن سبعين) الذي يُحبُّه إلى درجة أن جعل من نفسه غُلَامًا لِعبدِهن كما مرَّ بنا في بداية حديثنا، موشّحٌ مطوّلٌ يَحِنُّ فيه إلى شيخه الذي أرغمَهُ خُصُومه على الهجرة إلى الحجاز، وكان الششتري حينها في مصر، على الطّريقة(السّبْعِينيّة) وفي هذه المرحلة المتوسطة من معراجِه، اتسمت قَصائدُه ومُقطّعاتِه، بِعِشقٍ وحَنينٍ لِيشخه ابن سبعين، يقول من هذا الموشح، في مطلعه:

قُـــلْ لِلَّـــذِي قَـــدْ مَلَكَـــنِي مُلْكُـــهُ	وَغَـــبَّطَ الجِسْـــمَ بالسِّـــقَامِ
لَـــوْلَا اسْـــتَوَى قُـــرْبِي فِيْـــكَ وَبُعْـــدِي	قَـــدْ كَـــانَ مُـــتُّ فِيْـــكَ مِـــنَ الغَـــرَامِ
يَـــا مَـــنْ سَـــرَى سِـــرٌّ فِي طِبَـــاعِي	أَنْـــتَ القَرِيْـــبُ مِـــنِّي البَعِيْـــد
مِـــنْ أَعْجَـــبِ الأَشْـــيَاءِ وَأَنْـــتَ مَعِـــي	وَعِشْـــقِي فِيْـــكَ كُـــلْ يَـــوْم يزِيْـــدْ
وَأَنَـــا بِتَهَتُّكِـــيْ وَانطِبَـــاعِي	غَرَامِـــيْ فِيْـــكَ دائِـــمْ جَدِيْـــدْ
وَلَـــوْ تَـــرَانِيْ وَأَنَـــا فِيْ هَتْكَـــة	مَـــا بَـــيْنَ مُحِبِّيْنَـــكْ الهُيَّـــام
هُـــمْ يَشْـــكُوا بُعْـــدَكْ وَأَنْـــتَ عِنْـــدِي	حَاضِـــرْ بِقَلْـــبِي عَلَـــى الـــدَّوامْ
يَاكَعْبَـــةَ الحُسْـــنِ يَـــا عَمَـــادِي	فَنَـــائِي فِيْـــكَ غَايَـــةَ الثُّبُـــوتْ
يَـــا كَنْـــزِيْ يَـــا مَـــذْهَبَ اعْتِقَـــادِيْ	ذِكْـــرُكْ لِقَلْـــبِي أَجَـــلُّ قُـــوْتْ
آشْ حَـــالْ نَقُـــوْلْ لَـــوْلَا مَـــا	الأَعَـــادِيْ وَإِنَّمَـــا نَلْـــزَمْ السُّـــكُوتْ[1]

[1]) الششتري: الديوان، تح/العدلوني، ص182.

[1]) السابق:ص183.

هو موشّحٌ يُظهرُ مدى حُبِّ الشيخ واحترامه، فهو يكاد يذوبُ عشقًا فيه، لولا استواء بُعدِه وقربِه في نفسه وهي درجة عالية من الحُب، فحبه لشيخه في زيادة مُستمرّة، قريبا كان أو بعيدا على عكس غيره من المحبّين الهائمين بالشيخ(ابن سبعين) الذي افتقدوه بعد انتقاله إلى الحجاز، ثم يصفه في جزء آخر من هذا الموشح بأنّه القطب، وهي من أعلى درجات المشيخة، والسّيد وكعبة الحُسنن وشمس الحياة وبدرها، ووارث العلم وسرّ النّبوّة، ومغناطيس النّفوس، وكيمياء السّعادة وإكسير الحياة..كُلّها أوصافٌ من مفردات التّصوف الفلسفي، ألبسَها شيخَه الذي انبهر به منذ التقاه في بجاية، فتعلّقت به نفسه، وملك عليه عقله.

وفي قصيدةٍ أخرى، يمدح مشايخه، وهومريدٌ في بداية الطّريق، يشكرُ فضلهم وحِرصهم على تأذيبه، فكما أنّ هناك واجبات على المريد اتّجاه شيخه، فهناك حقوق على الشّيخ حيال المريد، يقول في مطلعه:

يَاسَـــادَتِي أنْـــتُمْ المَـــوَالِي   بالفَضْـــلِ والجُـــودِ والكَمَـــالِ
جَعَلْتمُـــونِي عَبْـــدًا وَلِيـــا   تَعَطُّفًـــا مِـــنْكُم عَلِيَّـــا
وَلَا يَخَـــافْ سَـــيِدِي عَلِيَّـــا   وَلَا يُبَـــــــــــــــالِي
تَـــاللهِ أَنْـــتُمْ حَيَـــاةَ قَلْـــبِي   وَأَنْـــتُمْ غَايَـــةَ المُحِـــبِّ
وَأنـــتُمْ سَـــادَتِي وَحَسْـــبِي   بَـــــيْنَ الرِّجَـــــالِ
تَاللَّـــهِ مَـــالِي سِـــوَى مَـــدَدْكُم   تَاللَّـــهِ إِنِّ مِـــنْكُمْ وَإِلَـــيْكُمْ
لَا تَطْـــرُدُونِيْ باللَّـــهِ عَـــنْكُم   بَعْـــــدَ الوِصَـــــالِ
تَاللّـــهِ مَـــالِيْ سِـــوَى رِضَـــاكُم   يَاسَـــادَتِي شَـــفَانِيْ هَـــوَاكُم
أَنْـــتُمْ مُـــرَادِي وَلَا سِـــوَاكُم   يَـــــاذَا الغَـــــوَالِي[1]

يُقرّ الششتري بفضل مشايخه عليْه،في تربيته وتوجيهه وتعليمه، ومكانتهم في قلبه، فهم غاية المحب، يتوسّلهم بأن لَا يطردوه بعد أن تعلّق بهم.

وفي بيتين منفصلين يقول معترفا بفضلِ شيخه الذي عرّفه بربّه:

[1]) الششتري: الدّيوان،تح/العدلوني ص420.

دَعُـــونِي نَهْـــدُو بِحُبِّـــيْ فِيْ الجَنَّـــه نَرْجُـــو وِصَـــالَه
سِـــيْدِي عَـــرَّفْنِيْ بِـــرِبِّي وَاللَّـــهِ مَـــا نَنْسَـــى جَمَالَـــه

وَفِي زَجَلٍ آخر يمدح به شيخَ الطّريقة الشّاذليّة، وهذه المَقطوعة تُعدُّ:« من إنتاجات المرحلة الأخيرة من حياة الششترين عندما بدأ يتخلّى عن قناعاته الصوفيّة الفلسفيّة القائلة بالوحدة المطلقة، والذي بَدأ فيها يميل إلى تَصوّفٍ هو أقربُ إلى السّنة، تصوّف الطّريقة الشّاذليّة، ليس لدينا ما يُثبت أنّه التقى بالشّاذلي الذي كانَ معاصرا له، إلّا انّه من المُحتمل أنّه التقَى ببعض مريديه، وتعرّف من خلَالهم على المذهب، حتّى اعتبر فيما بعد سندًا هاما في الطّريقة الشّاذليّة »[1]يقول في هذا الموشّح:

لَا تَلُمْـــنِي يَـــا عَـــذُول إنّـــنِي أَهْـــوَى الجَمَـــال
دَعْـــنِي أَمْـــدح مَـــا أَقُـــول الشَّـــاذِلِي شَـــيْخ الكَمَـــال
وَفِيْـــهِ يَحْصَـــل القَبُـــول بَعْـــدَمَا نِلْـــتُ المَنَـــال
بِسِـــرِّ شَـــيْخِي لَايَـــزُول وَالحَـــــقُّ عَنْـــــه لَا زَوَال
شَـــيْخُ الطَّرِيقَـــة المَغْـــرِبِي سِـــيْدِي قَاسِـــم مَـــنْ سَـــلَك
طُـــرُق المَشَـــايخ مِـــن رَبِّي وَحَـــلَّ فِيْهَـــا مَـــا هَلَـــك
أَفديـــــه مَـــــولَى بِـــــأَبِي المَـــــالكين وَمَـــــنْ مَلَـــــك
سَـــلُوهُ يُوصِـــلْ مَنْسِـــيْ والعَهْـــدُ يبْقَـــى مُشْـــتَرَكْ[2]

ومن القصائد التي لقت شُهرةً كبيرةً في ديوان الششتري،(نونيته) ولعلها أشهر قصائده لاقت دراسات عديدة، وقد شرحها (ابن عجيبة الحسني1160هـ- 1224هـ) في كتاب(شرح نونيّة الششتري) بشكلٍ مفصّل، وكان قد سبقه لشرح ألفاظها كما يقول ابن عجيبة:« وقد سبق إلى شرحها الشّيخ العلّامة،"الصوفي سيّدي أحمد زرُّوق"ﷺ، اقتصر فيه على حلِّ ألفاظها، وبيان ما تعلّق ببعض معانِيها، غير أنّه لم يَخُض في تيار أسرار بحر التّوحيد منها، على غَوامِضِ أنوارها »[1] وزيادة لذكرها عددا من كبار مشايخ التّصوف، فإنّ (النونيّة) تُعَدّ:« قيمة تاريخيّة، تتجلّى في الكشف عن مرحلة أساسيّة من مراحل

[1]) السّابق: هامش ص452.
[2]) نفسه: ص452.
[1]) الحسني، ابن عجيبة: شرح نونية الششتري. تح/ محمد العدلوني الإدريسي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط/1، 2013، ص46.

نضالِه المعرفي والفكري، والتي تبَيّن أهم العلوم السّائدة في عصره، ومدى تداوُلِها، من منطق، وفلسفة، وكلَام، وقصص، وتصوف معتدل، وتصوّف مُغالٍ، وعلم الفقه، واصول الفقه والفروع(...) ماكان منها مباحا الخوض فيه، وماكان مَحضورا محرّما »[1]. يقول الششتري في مطلع النّونيّة:

أَرَى طَالِبًا مِنَّا الزِّيَادَةَ لَا الحُسْنَى بِفِكْرٍ رَمَى سَهْمًا فَعَدَّى بِهِ عُدنَا
وَطَالِبُنَا مَطْلُوبُنَا مِن وُجُودِنَا نَغِيبُ بِهِ عَنَّا لَدَى الصَّعْقِ إِذْ عَنَّا[2]

وقد ورد في بعض أبياتها –كما أشرنا – ذكرٌ لأرباب التّصوف الإسلامي السّني والفلسفي وأعلامه، من الذين كانت لهم بصاماتٍ واضحة على التّصوف، كما ذكر قبلهم أقطاب الفلسفة، وأرباب الحكمة، من مثنويّة وهرامسة، وذكر سقراط وأفلَاطون وأرسطو، وذا القرنينن وغيرهمن ولولَا ضيق الفسحة لأوردناهم جميعا، يقول:

وَذَوَّقَ للحَلّاجِ طَعمَ اتِّحَادِه فَقَالَ أَنَا مَنْ لَا يُحِيطُ بِهِ المَعْنَى
فَقِيلَ لَهُ: أَرْجِعْ عَنْ مَقَالِكَ.قَالَ:لَا شَرِبْتُ مُدَامًا كُلُّ مَنْ ذَاقَهَا غَنَّى
وَأَنْطَقَ لِلشَبْلِيِّ بالوِحْدَةَ التي أَشَارَ بِهَا،لَمَّا مَحَا عِنْدَه الكَونَا
وَكَانَ لِذَات النَّفْزِي مُولَّهًا يُخَاطِبُ بالتّوحِيْدِ صَيَّرَهُ خِدْنَا
وَكَانَ خطِيبًا بَيْنَ ذَاتَيْنِ مَنْ يكُن فَقِيراً يَرَ البَحْرَ الذيْ فِيهِ غُصْنَا
وَأَصْمَتَ للجِنِّيِّ تَجريدَ خَلقِه مَعَ الأَمْرِ إذْ صَارَتْ فَصَاحَتُهُ لَكنَا
تَثَنَّى قَضِيْبُ البَانِ مِنْ شُربِ خَمْرِه فَكَانَ كَمِثْلِ الغَيْرِ لَكنَّهُ ثَنَّى
وَقَدْ شَدَّ بالشُّوذِيِّ عَنْ نَوْعِهِ فَلَمْ يَمِلْ نَحْوَ أَخْذَانٍ وَلَمْ يَسْكُنِ المُدْنَا
وَأَصْبَحَ فِيهِ السَّهرورْدِيُّ حَائِرًا يَصِيْحُ، فَمَا يُلْقِي الوُجُودُ لَه أُذْنَا
ولابْنِ قِسِيِّ خَلْعُ نَعْلِ وُجُودِه وَلَبْسِ إحَاطَاتٍ مِنَ الحِجْرِ قَدْ تُبْنَا[1]

ويستمرّ في ذكر أكثر أعلام التّصوّف والفلسفة، ولكنّه في ذلك يُركّز على الأحوال التي كانوا عليها، والمقامات التي وصلوا لها، وهم شُيُوخه، مباشرين وغير مباشرين:« في ميدان التّصوّف والفلسفة، أو

[1]) الحسني، ابن عجيبة: شرح نونية الششتري، مقدمة المحقق. ص33.
[2]) الششتري: الديوان، تح/العدلوني، ص 70
[1]) نفسه: ص75.71

التّصوف الفلسفي كاشفا فيها عن جذور المدرسة الصّوفية في الغرب الإسلامي، والتي يظهر فيها (ابن مسّرة الجبَلي) كرائد لتلك المدرسة، (وابن سبعين)، كأهم مَن تأثّر بطريقتهم، وافتتن بشخصيتهم »[1].

تلك لمحة موجزة عن علاقة الصوفي بشيخه.

4.1-الصّوفي الفقير:

تُقرنُ معظم كتب التّصوّف، بين التَصوف والفقر، وتُسَمِّي الصُّوفيةَ بالفُقراءِ، وباب الفقر في كتب التّصوف واسعٌ، ذهب فيه عُلَماؤهم مذاهبَ شتَّى يَعْسُرُ حصرها هنا، ونكتفي بأهم التّعريفات وأشملها، فيعرِّف"ابن عجيبة" الفقيرة بقوله:« هو الذي افتقر ممّا سوى الله، ورفض كل ما يشغله عن الله، ولذلك قالوا: الفقير لا يَمْلِك، ولا يُمْلَك، ويُملّك شيئًا، ولَا يَملِكُهُ شيءٌ(...) وقيل الفقير هو الذي لَا تُقلّه الأرض، ولَا تُظلُّه السّماء، أي لَا يَحصُره الكونُ، لرفع همّته، ونفوذ بصيرته، وقال بعضُهم، شروطُ الفقير أربعةٌ: رفعُ الهِمّة، وحُسنُ الخدْمَةِ، وتعظيمُ الحُرمةِ، ونُفُوذُ العزيمَة »[2].فالفقرُ ليس عِندهم، ليس مقرونا بالعدم، أي عكس الغنى، فهناك مَنْ يرى أنَّ الأصل هو الفقرُ، أو الافتقار:« وأصله الرجوع إلى عَدَمِه الأصلي، بحكم السّبق الأزلي، حتَّى يرى وجوده، وعمله، وحالهُ ومقامه، كُلها فضلًا من الله، وامتنانًا مَحْضًا »[3].ويُقَسّم ابن عربي الفقرَ على فقرٍ وجُودي، وفقر سُلوكي، أمَّا الفقر الوُجُودي فَهوَ:« صفةٌ ذَاتيّة للمُمكن في جميعِ أحواله، فهو في حال ثُبُوته، يفتقرُ إلى مُرجِّحٍ، وإذا وُجد افتقر إلى مُرجَّحٍ لاستمرار وُجوده، وإلى كُلّ ما يَحويهِ عَالَمُهُ لِحفظِ وجودِه(طعام–دواء..)إذن الفقر نعتٌ ذاتيّ للمعدوم، والموجود، يَشملُ كُلَّ الخلقِ، فهو عامُّ الحُكم شامِلُه »[1].الفقر الوُجودي عامّ، ويُفيد العدم وهو واجِبٌ، أمَّا الفقر السّلوكي فهو فقرٌ خَاصٌّ، وهو في الواقِع:« شُهودٌ للفقر الذّاتي: كُلّ موجودٍ مُتحقّق بالفقر ولكّنه لَا يَشعرُ بذلك، فمن اختار الفقرَ يُخيّلُ إليه أنّه اختَارَهُ، لكنّ العارفَ يستطيعُ أن يُمَيّزَ أنّه يشهد فقط، ويعِي فقره الأصلي.إنَّ الفقر الخاص له إضافَةٌ واحدة إلى اللهِ، فالفقرُ السُّلوكي فقرٌ إلى الله وهذا ما يكتسبُه السّالكُ، فلَا يفتقرُ إلّا إلى الله، وإذا افتقر إلى أي شيءٍ من العالَمِ فهو في الواقِعِ افتقارٌ إلى الله،

---

[1]) الششتري: الديوان، تح/العدلوني، ص71.
[2]) ابن عجيبة: معراج التّشوّف إلى حقائق التّصوف، ص78.
[3]) الكشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، ص279.
[1]) الحكيم، سعاد: المعجم الصّوفي، الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، دط، دت، ص885.884.

من حيثُ أسماؤهُ، فالحقّ تَسَمَّى بكلِّ اسمٍ يفتقرُ إليهِ العبدُ، فالعارفُ عندَهُ هذا الشُّهود، أي أنَّ كُلَّ افتقارٍ إلى كَوْنٍ، هو افتقارٌ إلى اسمٍ إلَهِيٍّ »[1]. فالفقر السّلوكي، هو افتقارٌ إلى اللهﷻ، ويرَى "مُظفّر القرميسيني*" أنَّ:« الفقير منْ ليس له إلى الله حاجة، وهذا القول، يحتمل وُجوها منها: أنّ هذه حالة مَنْ لَا يُريد غير الحق، لتحقّقه بمقام الأدباء، الذين لَا يرونَ أنّ وراء اللهِ غايَةٌ ليطلبَ.فلهذا لَا يَعبُدُونَها رغبةً في ثوابٍ، ولَا رهبةً من عقابٍ، ومنْ كانَ هذه حاله لم يبقَ له حاجَة غير اللهِ ليكون ممن يُريد اللهَ لأجلِها، بل إنّما يُريد اللهَ للهِ، وهذا هو المُحبّ الحقيقي(...)ومنها أنْ يكَونَ، ممن أشْهَدَه اللهُ عيْنَهُ الثّابتة، فَإنَّ هذا لَا يُمكن منه الطّلَب بعدَ ذلك »[2].فالفقير الحقّ حسبهم، هو مَنْ لَا يكترثُ لما بين يديه، ولَا يَأمَلُ في متاع الدّنيا، بل كُلُّ أَمَلِه هو الله وحدهﷻ.:« ويستخدم الصّوفية معنَى الفقر، بمعنى الفقدن أي ما يحتاج الإنسان إليه، فَلَا يُعتبرُ فقيرا عندهم، إذا كان متكبّرا، أو متجبّرا مغرورًا، فالفقر معناهُ الحاجة، والحاجة إلى الله على الحقيقةِ، بمعنَى أن يشعر رُغم ماله وجاهه بحاجتِهِ وعجزه، وبفقره إلى الله سبحانه وتعالَى، فإذا احتاج إلى غيره لم يعد فقيراً، فشرط الفقر هو حاجة العبد إلى الله تعالَى على الدّوامِ، لأنّه ليس هناك غنيٌّ إلّا الله سبحانه وتعالى »[1].فالفقير عندهم من هوَ ليس بحاجة إلى النّاس، بل في حاجة إلى الله تعالى، فَإذا احتاج غيرَه لم يعد فقيراً، فالفقر، أو الفقراء عند السّادة الصوفيّة:« لها مدلولٌ خاصٌّ فالفقير هو الذي لَا يستغني إلّا بالله ويتحقّق بقوله سبحانَه:﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴾ فاطر:آية15.فليس الفقر، الفاقَةُ والعدم، إنّما هو الثّقة بالله والرّضا بما قسَم »[2].

وَقد تحدّث الصّوفيةُ في مراتب الفقراء، وفي أيهما أفضل؟ الفقر أم الغنى؟ وفي صُحبتهم، وللشيخ (أبي مدين شعيب التلمساني) قصيدة رائعةٌ في صحبة الفقراء، يقول في مطلعها:

---

[1]) السّابق: 885.

* **مظفّر القرميسيني**: أحد علماء أهل السنة والجماعة، ومن أعلام التصوف السني في القرن الرابع الهجري، كانَ أوحد المَشَايخ فِي طَرِيقَته، أصله من" قَرمِيسين "بلد تقع في غرب إيران قرب (همذان) "صحب عبد الله الخراز" ووصفه أبو عبد الرحمن السلمي بأنّه: «من كبار مَشَايخ الجَبَل)*http://ar.wikipedia.org/w/index.php?title* مظفر+القرميسيني.تاريخ التصفح:2015/02/11، ساعة15:25د

[2]) القاشاني: لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، ص570.569.

[1]) السّهروردي: آداب المريدين، ص226.

[2]) الشعراني، عبد الوهاب: الأنوار في آداب الصّحبة عند الأخيار، مكتبة أبي أيوب الأنصاري، دمشق، ط/1، 2007، هامش، ص65.

مَالَـــذَّةُ العَـــيْشِ إلَا صُـــحْبَةُ الفُقَـــرَاء هـــمُ السّـــلَاطِيْنُ والسّـــادَاتُ والأُمَـــرَاء
فَاصْـــحَبْهُم وَتَـــأدَّبْ فِي مجَالِسِـــهِم وَخَـــلِّ حظّـــكَ مَهْمَـــا قَـــدَّمُوكَ وَرَا[1]

وقد تحدّثت كتبُ التّصوّف عن حسن صحبتهم، لما في ذلك من بركة وخير عميم، قال الشّيخ أبو المَواهب الشّاذِلي:« عليك بصحبة الفقراء فإنّه لو لم يكن إلّا أخذهم بيدك يوم القيامة، مع ما يحملون عن أصحابهم، في دار الدنيا من مصائب، لكان في ذلك كفاية، وكم استُضيءَ لصحبتهم فقير، وجُبِرَ كسير، وارتفع وضيع، وسُتِرَ شَنيع، وهُلِكَ ظَالِم، وارتفَعتْ مظَالِم، وفيهم ورَدَ الحَديث:(بهم تُرْزَقُونَ وَتُمْطَرُونَ وتُرْحَمُونَ) »[2]. هذا فيضٌ من غيضِ ما قِيل عن الفقراءِ، ولولَا ضيقُ الفسحة لأفردنا لذلك عجيبَ الكلَام لأهل التصوف والإحسان، عن الفقير المتفاني.

أمَّا حديث الششتري عنهم، فلم يُخالف ما ورد في كتب التّصوّف، فلم تُخطِيء براعة الشّاعر في تصوير شخصيّة الصّوفِي الفقير، حيث رسمه شخصيّة:« واقعيَّة حيّة تتفرّد بِصفاتٍ جسميّة، ونفسيّة وسلوكيّة، تتسم بالفرادة والغرابة، في عالمٍ مَادّي استعبدَ النّاسَ فيه بريقُ الزّخرف وسُلطَةُ المال والجاه »[3].

وَيُعد الششتري مثالا للفقراء المتجرّدين الذين تَخلّو عن حظوظ الدّنيا، فقد كان من أبناء الأمراء الذين ينعمون بحياةٍ وعيش رغيدٍ، لكّنه رمى كل ذلك وراءه، واتجه بعقله وقلبه إلى الله لأنّه الغني الحقيقي:« وقد ألف الششتري في الفقر والفقراء رسالة سمّيت(بالرسالة البغداديّة) يصفُ فيها حال الفقراء المتجرّدين، ويُدافعُ على صدق واستقامة أتباعها، وتقَيُّدهم بالكتاب والسّنة في كلّ أمورهم »[1].

يقول الششتري متغنّيا بالفقر:

لَقَـــدْ هِمْـــتُ عُجْبًـــا بِـــالتّجَرُّدِ والفَقْـــرِ فَلَـــمْ أَنْـــدَرِج تَحـــتَ الزَّمَـــانِ وَلَا الـــدّهرِ
وَجَـــاءَتْ لِقَلْـــبِي نفْحَـــةٌ قُدُسِـــيَّةٌ فَغِبْـــتُ بِهَـــا عَـــنْ عَـــالَمِ الخَلْـــقِ وَالأَمْـــرِ
طَوَيْـــتُ بِسَـــاطَ الكَـــوْن والطَّـــيُّ نَشْـــرُه ومَـــا القَصْـــدُ إلَّا التَّـــرْكُ لِلطَّـــيِّ والنَّشْـــرِ[2]

[1]) التلمساني، ابو مدين شعيب: الديوان، ص58.
[2]) الشعراني: الأنوار في آداب الصحبة عند الأخيار، ص66.
[3]) كرّوم، بومدين: صورة الصوفي في شعر أبي الحسن الششتري، مجلة الخطاب الصوفي، ع/1، 2007، ص2015.
[1]) الششتري: الديوان/تح، العدلوني، هامش ص50.
[2]) السابق: ص50.

فالشاعرُ مُعجبٌ بالفقر والتّجرّد، كيف لَا، وهو مقام شريف يتخلّى فيه الفقير عن جميع الأملاك، بحثا عن الجاه الحقيقي، ويحثّ الششتري في قصيدة أخرى المريد على ضرورة مراقبة الفقراء وحسن صُحبتهم فَمِن أهمِّ الأشياء للمُريد:« هو حقّ الصّحبة، فلا محالة أن تكونَ رعاية الصّحبة فريضةٌ، لأنّ الوحدة هلاكٌ للمُريد، وشرطُ صُحبتهم، هو أن يجعلوا كلَّ إنسانٍ في درجتِه، مثل الاحترام مع الشّيوخ، والانبساطِ مع الأقرانِ، والشّفقة مع الصّغار، فيجعلوا الشّيُوخ في درجةِ الآباءِ، والأقرانَ في درجة الإخوانِ، والصّغار في درجة الأبناء »[1] و هو هنا يحثهم على اتّباعهم، وخدمتهم والتّذلّل إليهم يقول:

لِلفقــرِ أَهْــلٌ فَكُــن لَهُــمْ تَبَعًــا	وَاعْمَــلْ عَلَــى حُــبِّهِم وخِــدْمَتِهِم
إنْ عَرَفَــتْ نَفسُــكَ النّفِيسَــةُ مَــا	تطْلُــبُ، فاطْلُــبْ علُــوَّ نِسْــبَتِهِم
تَكُــنْ مِــنْهُم إذْ هُــم عُرِضُــوا	فِي أَوّلِ الصّــف يَــومَ دَولَــتِهِم
مُحِــبُّهُم والــذِي يُــوَقِّرُهُم	ومَــنْ نَحَــا نَحْــوَهُم بِجُمْلَــتِهِم
قَــومٌ تَمَــنَّى المُلُــوكُ رُتْبَــتَهُم	لِمَــا رَأَوْ مِــنْ سُمُــوِّ رِفْعَــتِهِم
وَأمْــرٌ مَــنَ اللهِ سَــابِقٌ لَهُــمْ	وَقِسْــمَةٌ فَــانتَهُوا لِقِسْــمَتِهِم[2]

فمكانة الفقراء رفيعة، حتّى أنّ الملوك تمنوها، فما وصل الفقراءُ إليها إلّا بعد عمل شاقٍ هو الافتقار إلى الله، وتصفية قلوبهم، فكانت قسمتهم ما وصلُوا إليه. وفي قصيدة أخرى يتذلل فيها الشّاعر إلى الله لفقره إليه، والفقر في النّاس هو الأصل –كما أشرنا– يقول الششتري:

أَتَيْنَــاكَ بِــالفقرِ لَا بِــالغِنَى	وأَنْــتَ الــذِي لَمْ تَــزَلْ مُحسِــنًا
وَعَوَّدْتَنَــا كُــلَّ فَضْــلٍ عَسَــى	يَــدُومُ الــذِي عَوَّدْتَنَــا
مَسَــاكِينُكَ الشُّــعثُ قَــدْ مَوَّهُــوا	بِحُبِّــكَ إذْ هُــو أَقْصَــى المُــنَى
فَمَــا فِي الغِــنَى وَاحِــدٌ مِــثلُكم	وَفِي الفَقْــرِ لَا عُصْــبَةٌ مِثْلَنَــا
رَأيْنَــاكَ فِي كُــلِّ أَمْــرٍ بَــدَا	وَلَــيْسَ مِــنَ الأَمْــرِ شَــيءٌ لَنَــا[1]

[1]) الهجويري، أبو الحسن علي بن عثمان: كشف المحجوب، تر/إسعاد عبد الهادي قنديل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دط، 2007، ج/2، ص585.584.
[2]) نفسه: ص64.
[1]) الششتري: الديوان، تح/العدلوني، ص70.

ويؤكد الششتري على أنّ الفقر قيمة روحيّة، والافتقار إلى الله هو الغنى الحقيقي فوجب التّشبّث به وبفضْلِه حتّى يتحقّق الأنس بمعيَّتِه والوجود بوجودِه، مصداقا لقوله تعالى:﴿ وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ ﴾الحديد:آية4.لذلكَ نجد أنَّ الصوفيّة:« أَجْمعوا عَلَى أنّ الفقر أَفضَلُ من الغِنَى، إذا كانَ مقرونًا بالرِّضى، ولذلك اختاره النّبيّ ﷺ، حين عُرضتْ عليه مفاتيح خزائنِ الأرض »[1].وستتضح صورةُ الفقير أكثر حين حديثنا عن الأحوال الجسمانية للفقير في المبحث القادم.

2-الأحول الجسمانية:

لاشكّ أنّ من اختار طريق التّصوّف الحق، سوف يجد من المشقة والعنت ما لم يتصوّره، فهو سلوك طريق مجاهدةٍ وصبرٍ واحتساب، فهم يجدون راحتهم العُظمى في ذلك النَصَب مصداقًا لقول الشّاعرِ أبي تمّام:

بَصُرْتَ بالرّاحةِ الكُبْرَى فَلَمْ تَرَها تُنَالُ إلّا عَلى جِسْرٍ مِنَ التَّعَبِ

وقد عنتْ كتب التّصوف في تصوير حالاتهمن منذ بدء الظاهرة:« فالعناية برسم صورة الصّوفي، وتحديد معالم لشخصيته، قد واكبت المراحل الأولى لعمليّة التّنظير للتجربة الصوفيّة، وهي عنايَة نلمسُها في تلك الكلمات المأثورة، عن أعلام التّصوف الإسلامي، التي تضمّنت الإشارة العامّة، إلى صفات الصّوفي الظّاهرة والباطنة في سُلوكِه، وعلاقاته، ومواقفه من نفسه وخالقه، وما حولَهُ من الأغيار»[1].

والمتصفّح لكتب التّصوّف كالرّسالة القسيرية، واللمع للطوسي، والتّعرّف للكلاباذي..سيجدها تَعُجّ بتلك الأوصاف الظّاهرة والباطِنَة، التي كان عليها المتصوّفة، وقد حرص الششتري على تصوير الصوفي في خطابه الشّعري بأسلوب بسيط، وألفاظٍ عذبة معبّرة، منسجمة مع إيقاعٍ متوازٍ وصورٍ متنوّعة جزئيّة ومركّبة:« فالصّورةُ إطارٌ للتّجلّي، وهي أداة حاملةٌ للمعنى، في خِضمِّ التّجربة الصّوفيّة، المتوسّلة في مظهرِهَا، بالتجربة الشّعريّة، فهي عنده أداة للتمثيل، ينتقل المعنى عبرها، إلى المتلقّي في مشاهد جميلة جذَابةٍ، تُمتّع الحسّ، وتسرَحُ بالخيالِ، وقد غمرَتْها الأنوار، وامتلأت عنَاصرُها بالحياة »[2].ومن ذلك صورة الصوفي الفقير، التي صوّرَها بواقِعيّة متناهيَة وظَلّ مدافعا عنها، مُعليًا من شأنها، واستطاع تغيير نظرة الآخر(المحجوب) إليه، من نظرة احتقار، إلى نظرة إكبارٍ وإعجابٍ.

[1]) الشرقاوي، حسن: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط/1، 1987، ص12.
[1]) كروم، بومدين: صورة الصوفي في شعر أبي الحسن الششتري، مجلة الخطاب الصوفي، ص213.
[2]) السابق: ص214.213.

يَقول في زجل طويلٍ يصفُ فيه بشكل دقيق ظاهر الصوفي الفقير، في أكله وشربه، ونومه ويقظته، ويظهر في الزّجل صفات مادّية ظاهرة للعيان- سيأتي الحديث عنها – وأخرى معنويّة.

1.2- الصفات المّادّية:

1.1.2- صفة الرّأس:

يقول في زجل:

راسِـــــي مَحْلُـــوقْ	نَمْشِـــي مَوَلّــــهْ
نَطْلَـــبْ فِي السّـــوقْ	أَو فِي دَارْ مَرَقَّــــهْ

وَيقول في موضعٍ آخر من الزّجلِ نفسه:

وَرَاسِـــي مَصْـــقُول	بَحَـــالْ طَنْجَــارَه[1]

وَيقول أيْضا:

كَـــم لِي نَخْلَـــقْ	عَلَـــى زُجَـــاج صَـــافِي
كَصِـــفَة أَحْمَـــقْ	وَرَاسِـــي عَرْيَـــانْ حَـــافِيْ[2]

فرأس الفقير عند الششتري، رأس حليق وفي ذلك دلالة على التّجرّد والتّعرِّي بين يدي الله ﷻ، لما في ذلك من انكسارٍ وخضُوعٍ لله، وقد يُذكَرُ الرّأسُ أيضا لِيَدلَّ به على الذُل والخضوع للهﷻ، يقول في ذلك مثلًا:

رَاسِـــي عَطِيْتُـــو لِكُـــلْ شَـــيْبَة	هَمُـــوا المَـــالِ اسـقوني الـــزُّلَال
وَفِي دِيْـــرِهِم حطَّـــتْ الرِّقَـــابْ	وَكُـــلْ مَـــنْ لَاقَـــاهُم رَبَـــاحْ[1]

ويَقُول أيضًا في زجلٍ مُخاطبًا مشايخه من أهل الطّريقة:

مَـــــاطِيِّبُو شَـــــرَابِي	إِلَّا أَهــــــلَ الطّرِيقَـــة
رَفَعُـــــو لِي حِجَـــابِي	عَلَـــى عُهُـــودْ وَثِيْقَـــهْ
وَرُوحِـــــي وثِيَـــابِي	فَهَـــذِي لَهُـــم حَقِيقَـــهْ
نَحُـــطْ رَاسِـــي ذُلًا	عَسَـــانَا نَنَـــالُ رِضَـــاكُمْ
حَاشَـــا يَضِـــيْعْ وَيَهْمَـــلْ	مَـــنْ لُـــو الوَسِـيْلَة لِـــيْكُم[2]

---

[1]) الششتري: الديوان،/تح، النّشار، ص187.
[2]) نفسه: ص167.
[1]) نفسه: ص168.
[2]) السابق: ص167.
* المَرْعَزُ : الزَّغَب الذي تحت شعر العنز.

فالرّأس جاءتْ لتذلَّ على الذل والخضوع للمشايخ، اعترافا بصنيعهم معه، كيف لَا وهم من قاده على طريق الحقيقة.

2.1.2- صفة اللّباس:

ولَا تتوقف دقّة الشّاعر في الوصف عند الرّأس، بل يصف كذلك بدقة متناهية لباس المتصوّف، على بساطته، فلا يَهمّهم شكله أو مصدره، مادامَ ساترًا للعورة، جُبّةً كانت أو عباءةً، أوقميصا، طُمْرًا سليمًا أو مرقّعا، من قطعة واحدة، أومجموعة قِطَعٍ مُلَفّقة، لأنّ المهمّ في ذلكَ كُلّه هو قيمته الرُّوحيّة ورمزيتُه الدّينيّة.فأمّا لباسهم فَيأتي:« على ثلاثة أوجُه، صوفُ الغنم للمبتدئ، وصوف الماعز للمتوسّط، وصوف المرعز*، للمنتهي »[1].فهم يختلفون في اللّباس، من أجل توضيح الرّتب، لكنّه في النّهاية من مصدر واحد هو صوف الماشية، وهو أصل تسميتهم كما يرى مُعظم المشتغلين على التّصوف، أي سُمّوا صوفية للبسهم الصّوف.

وقال أحدهم:« يليق بالزُّهاد كُلّ خَشِنٍ من الملبس والمطعم والمشرب، لأنّهم أهلُ الابتداء، ويليق بالعرفاء الواصلين كُلّ لَيّن منها، فعمل المُبتدئ، مُتلوّن بالحميدة وبالذّميمة، وعمل المتوسّط متلوّن بألوان الحميدة مثل نور الشّريعة والطّريقة والمعرفة، فلباسهم مُتلوّن مثل البياض والزّرقة والخُضرة، وعمل المُنتهي خَالٍ من الألوان كُلّها مثلُ نور الشّمس، فنورُها لا يقْبلُ الألوان، وكذا لباسهم لَا يقبل الألوان »[1] فلباسهم ذو رمزيّة روحيّة، ومن أشهر مَا ميّز الصّوفية في لباسهم، واهتمّوا به اهتمامًا بالغا هو لبسهم(للخرقة، أو المرقعة) والدّلَالة الرّوحيّة التي تنطوي عليها.

فالخرقة: هي:« ما يلبسه المريد من يدِ شيخه الذي يدْخل في إرادته، ويتوب على يده لأُمورٍ منها:(التّزَيّي) بزَي المُراد، يلتبس بصفاته، كما يلبس ظاهرَه بلباسه، وهو لباس التّقوى ظاهِرًا وبَاطنًا»[2]والأصل في هذا الإلْبَاس، هو أنْ تنالَ المُريدَ:« برَكَةُ الشّيخ الذي لَبّسه من يده المباركة إليْه ومنها نيْلُ ما يغلبُ على الشّيخِ في وقتِ الإلباسِ من الحال الذي يرى الشّيخُ ببصيرته النّافذة المُنوّرة بنورِ القدس »[3] والمريدُ يرى قَوّة تلك الحال، ويتحقّق بها:« في الثّوب الذي يكون على الشّيخ ثمّ يُجرّده في الحال ويُلبسُه لذلكَ المُريد فيسري فيه الحال، سريان الخمرة الرّوحانيّة، في القِوَى المعنويّة فيغمُر ذلك

---

[1]) جنكي دوست، أبي محمد عبد القادر بن أبي صالح عبدالله: سر الأسرار، ومظهر الأنوار فيما يحتاج إليه الأبرار،تح/ خالد محمد عدنان الزرعي، محمد غسان، نصوح عزقول، دار السّنابل، دط، دت، ص99.

[1]) السابق: ص100.99.

[2]) الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفيّة: ص178.

[3]) نفسه: ص179.178.

الحال، ويتمّ له حصُول المرام »[1].فينعقد بعد ذلك ارتباطٌ بين الشّيخ والمريد:« وتحكيمٌ من المريد للشيخ في نفسه، وفيها معنى المبايعة، وهي عتبَةُ الدّخول في الصّحبة الصّوفيّة، ويأخذ الشّيخ على المريد عهد الوفاء بشرائطِ الخِرقة »[2].ويُعدّ أبو الحسن الششتري من أكبر المدافعين على لبس الخرقة(أو المرقعة) في شعره ونثره، ويرى أنّها:« رمز للتّقوى، كما أنّها تعكس الفقر في أحلى صوره، وقد دافع عن لبس المرقعة التي اشتهر بها أصحابه ومريديه، المنتمين لمدرسته وطريقته الصوفيّة، ضدّ فقهاء عصره الذين أنكروا عليهم سلوكهم، واعتبروه بدعة وظلالة، لا تستند لا للقرآن ولا للسّنة، ولا لعمل الصّحابة »[3]، لكنه يُثبت لهم بالدّليل من السنّة أنّ الرسولﷺ، كان يلبِسُ الخرقة، وقد وضّح ذلك بالتّفصيل في كتابه(الرسالة البغداديّة)، ومن القصائد التي تطرّق فيها الششتري للمرقعة، أو الخرقة، قصيدته الخمريّة التي أفرد فيها عدة أبيات للخرقة، يقول في مطلعها:

تَــأدَّبْ بِبَــابِ الــدِّيْرِ وَاخْلَــعْ بِــهِ الــنَّعْلَا وَسَــلِّمْ عَلَـى الرُّهْبَـانِ وَاحْطُـطْ بِهِـمْ رِحْـلَا
وعَظِّــم بِــهِ القِسِّــيْسَ إِنْ شِــئْتَ حُظْــوَةً وَكَبِّــرْ بِــهِ الشَّــمَّاسَ إِنْ شِــئْتَ أَنْ تَعْــلَا

إِلَى أن يصل إلى وصف الخرقة، مبيِّنًا لقيمتها وروحانيتها عندهم، يقول:

فَقُلْــتُ لَــهُ:دعْ عنْــكَ تَعْظِــيْمَ وَصْــفِهَا فَخَمْــرَتُكُم أَغْلَــى وَخِرْقَتُنَــا أَعْلَــى
عَلَــى أَنَّنَــا فِيْهَــا رَأَيْنَــا شُــيُوخَنَا وَفِيْهَــا أَخَــذْنَا عَــنْ مَشَــائِخنَا شُــغْلَا
وَفِيْهَــا لَنَــا سِــرٌّ أَدرنَــاهُ بَيْننَــا وَفِيْهَــا لَنَــا سِــرٌّ عَــنِ السِّــرِّ قَــدْ جَــلَّا
فَلَمَّــا لَبِسْــنَاهَا وَهِمْنَــا بِحُبِّهَــا تَرَكْنَــا لَهَــا الأَوْطَــانَ والمَــالَ وَالأَهْــلَا
فَقَــالَ: عَسَــى تِلْــكَ العَبَــاءَة، هَاتِهَــا فَقَــدْ أَثْبَتَــتْ نَفْسِي لَهَــا الصِّــدْقَ والعَــدْلَا
فَقُلْــتُ لَــهُ:إِنْ شِــئْتَ لُــبْسَ عَبَــاءَتِيْ تَطَهَّــرْ لَهَــا بِــالطُّهْرِ وَاضِــحٌ لَهَــا أَهْــلَا
وَبَــدِّلْ لَهَــا تِلْــكَ المَلَابِــسَ كُلَّهَــا وَمَــزِّقْ لَهَــا الزِّنَّــارَ وَاهجُــرْ لَهَــا الشَّــكْلَا
فَقَــالَ: نَعَــمْ إِنِّيْ شُــغِفْتُ بِحُبِّهَــا سَــأَجْعَلُهَا بَيْــنِي وَبَيْــنَكُمْ وَصْــلَا[1]

وتمضِي القصيدةُ هكذا في وصف الخرقة والإعلاء من شأنها ومكانتها وفي:« هذه القصيدة التي تتشعّب فيها الحقائق وتتداخل الاعتبارات، يُديرُ الششتري حِوارا بين العارف والمحقّق، وبين راهب الدّير، حول سُمُوِّ خمرة القِسّيس، وقيمة الخرقة، وما تحتويه من كنوزٍ حقيقيّة، خالقا بذلك بيئة رفيعة، لشربِ الخمر في

[1]) نفسه: ص366.
[2]) العدلوني: معجم اصطلاحات التصوف الفلسفين ص93.
[3]) نفسه: ص94.
[1]) الششتري: الدّيوان، تح/النشار، ص 60.

الدّير، ويُصبِحُ فيها السّكيرُ عندهم هو الصُّوفي الفقير المُتجرّد، الذي يملك كنزا خَفِيا في خِرْقَتِه يُرِيدُ مثقايضتها بخمرِ قسِّيسِ الدّير. إنَّ السّمُوّ في الخرقة، والخمر معا هو الرُّوح الذي من أمرِ الله، والكنز الخفي الذي ظَهَرَ مُتخفِّيًا تحت الخرقة »[1]. ويقول في موضعٍ آخر، مبينا قيمة الخِرقة في كونها علامة للزّهد ورمز للفضائل، يقول في هذا الزّجل:

حَـدِّثْني عَـنْ لَبْسـي ذَا الخِرْقَـه وَعَـنْ مَعَـانِي الشّاشِـيَّه
يَـا فُقَـرا يَـا كُـل مَـنْ رُبِيَّ وفِي خُلْـوَةٍ وَفِي زَاوِيَـة
يَـا أُسْـتَاذ أَنَـا نَرِيـدْ نَرْجَـعْ منـك وَنَـدْخَل لِلحُمَـي

....

إِنْ تَسْـأَلْ عَـنْ سِـرِّ لِبَاسِـي والشَّاشِـيَّه يَـا ذَا المُرِيْـد
قُـمْ اجْعَـلْ يَـدَّكْ عَلَـى رَاسِـيْ يَبْـدُو لَـكَ السِّـرْ المُفِيْـدْ
أَتْأمَّـلْ فِي كَسَـى أَمْيَاسِـيْ لأَنَّ الـدُّنْيَا تَبِيْـدْ
يُغْـنِي رَمْـزِي فِي الطَّرِيْقَـه عَـنِ القَمِـيْص والشَّاشِـيَّه
ذَا الهَجْـر يَـا ثَمْـرَةَ قَلْـبِي لَمْ يَبْـقَ مِـنِّيْ بَقِيَّـهْ[1]

والششتري يُخيط ثيابه بنفسه، فهو لا يتكلّفُ ثيابًا فاخرة، فيكفي أن يكون ساترًا، يقول في زجلٍ آخر:

نَكْسِـي جَسْـمِيْ بَفْتِيْلَـه وابْـرا
وَمِـن صُـوفْ مَرْمِـيْ ونَكَـدِّي كَسْـرَا
مَـن ذَا المُسَـمَى هُـم النَّـاسْ فِي حيْـرَة[2]

فلباسه بسيطٌ، ومأكله بسيطٌ أيضا، يَتمثّل في ما يحصل عليه من (كسرا) الخبز، ثُمّ يؤكّد على أنّ طريق السّفر(وهنا السّفر الصوفي) لَا يَسْلُكُه إلّا بالجُبّةِ، وهِيَ أيضا نوع من اللّبَاس البسيط، يقول في الزّجل نفسه:

وَذَا الطَّرِيْـق فِي السّـفَر نَمْشِـيْهْ بالجُبَّـة
أَو بالثّيَـابِ الخُضـر لَا كِـيْس ولَا دُربَـة[3]

[1]) الششتري: الدّيوان، تح/العدلوني، هامش ص61.
[1]) نفسه: ص354.
[2]) الششتري: الدّيوان، تح/النشار، ص186.
[3]) السابق: ص211.

يَرَى أنّ هذا اللّباس، على بساطتِه، فهو شعار المُفتقرين إلى الله، وهو سلاح فِي السّنّة، لأَنّ الرّسولﷺ لَبَسَ المرقّعة يقول:

وَذِيْ الرُّقَيْعَـــــات سِـــــلَاحٌ فِي السُّـــــنّة لَـــس تُجْهَـــل
لِصَـــــــنِّفْنَاهُ شِـــــعَارْ قِنَـــاعٌ لَـــيْس يُهْمَـــل[1]

ويتساءل عن دهشة النّاس لِمَ الخرقة بلا أكمام؟ لأنّهم محجوبون لا يعرفون سرّها الإلهي الذي يرونه عارًا، وهو أليق بالفقير وأجمل.

واشْ مَـــا رُئِـــيْ ثَمَّ عَـــارٌ هُـــوَ بِـــالفَقِيْر أَجْمَـــلْ
بِـــالخِرِقْ هُـــم مَشْـــغُولِيْن لَاشْ هِـــيَ بِـــلاَ أَكْمَـــامْ؟
وَذَا السَّـــــفَرْ بالسِّـــــنِيْن واجْلَـــسْ وكُـــنْ خَـــدَّامْ[2]

فهوَ لَا يُبالِي بتساؤلِهم ونظراتهم، لأنَّ في غَاياته الارتقاء إلى أعلى مقام وهو الصّفاء، الذي يستوجب على السّالك كي يصل إلى الفنَاءِ عن ذاتِه وصفاته.

ومن الأشياء الأخرى التي برع الششتري في تصويرها بأسلوبه البسيط، أشياء الصّوفي، التي يصطحبها عادة فِي حِلّه وترحاله.

3.1.2- أدواته ومستلزماته:

نجد في بعض أزجال وموشّحات الششتري، ذكرٌ لبعض الأشياء التي تُرافق الصوفي حيما تنقل، يصورها بدقّة متناهية، تُسمّى هذه الأشياء بحسب المكان الذي يتواجد فيه، فنجده يذكر في هذا الزّجل ذي اللّهجة الأندلسيّة، ألفاظًا مثل(كشكول، المحارة، إبريق، الإشارة،) في قوله:

مَعِـــــي كَشْـــــكُولْ مَـــعَ واحَـــدْ المَحَـــارَه
وَإِبْرِيْـــــق مَـــــدْخولْ فِي طَـــــرَف الإشَـــــارة
وَرَاسِـــــي مَصْـــــقُولْ بَحَـــــالْ طَنْجَـــــارَه[1]

فالإشارة هنا هي العصا التِي يحملُها معه الصّوفي، أَمَّا الطّنجاره) فتُستعمل في اللهجة الأندلسيّة كما في لهجة المغرب الأقصى، والأوسط والأدنى، فهي إناء من معدنٍ أَمْلس، عادي أو نُحاس يُستعمل للطّبخ، يقول:

وَنَرْمِـــــي تُرْسِـــــيْ فِيْ وَسَـــــطْ الصَّـــــحَارِيْ[1]

[1]) الشّشتري: الديوان، تح/النّشار، ص212.211.
[2]) نفسه: ص211.
[1]) السابق: ص187.

والتّرس من مستلزمات الصّوفي عند تنقّله، والتّرس من السلاح المُتوقّى به يُستخدم في الحروب.

فَقِيــــــــــرْ مِثْلِــــــــــــيْ وَفِيْ عُنْقُـــــــــو شَرْشُــــــــوحْ[2]

وفي موضعٍ آخر من هذا الزّجل يقول:

بَغَـــــــــرَاره فِي عَنْقُـــــــــو وعُكَيْكِـــــــــزْ وَأَقْـــــــــرَاقْ[3]

ذكرَ الغرارهْ، الشرشوح، والعُكَيكز، الشرشوح هو الجراب الذي يُعلّقه المسافر في رقبته، يحتاجه لوضعِ مأكله فيه، أمَّا العكيكز هو تصغير عُكاز - وهي ظاهرة في أسلوب الششتري- الذي يتوكّأ عليه، ويذكُر في إحدى خَمريّاته، جملةً من الأشيَاءِ التِي يستعملها الصّوفي، يقول:

فَقُلتــث لُــهُ: أُعطِيْــكَ خُفّــيْ ومُصْــحَفِي وأُعطِيْــكَ عُكّــازًا قَطَعْــتُ بِــهِ السُّــبْلَا

وَهَـــــاكَ حُرْمَـــــادَتِيْ وَهَـــــاكَ شُمَيْلَـــــتِي وَهَـــــا دُسْـــتُمَانِيْ والكُشَـــيْكلَ والنَّصْـــلَا

وَهَـــــا سِـــرُّ مَفْهُـــومِيْ، وعُـــودَ أَرَاكَـــتِي وقِنْـــدِيْلَ حَضَـــرَاتِي أُنَادِمُـــــهُ لَـــــيْلَا[1]

ذكـر الششـتري بعـض الأشـياء الـتي هـي مـن مسـتلزمات الصـوفي، وخاصّـة في أثنـاء العبـادة، ومنهـا (المُصحف، وعود الأراك، والقنديل)، كما ذكر (الشُّميلة) وهي تصغير الشَّمْلَة:وهي عند العرب مِئزَرٌ من صوفٍ أو شعر الماشية يُؤتَزَرُ به، أمّا الخُفّ: واحد خِفاف، وهو ما يُلبس في الأرجل، والعكاز هو مايُتَّكأُ عليه يؤتَمُ به، أمّا ألفاظ(حرمادة، دستمان) مصطلحات غريبة عن العربيّة، ونعتقد أن أصلها فارسي.

3- المَلامح النّفسيّة:

زيادة على اهتمام الششتري، برسم صورة الفقير الجسمانيّة، فقد اهتمّ أيضا بتصوير حالته النّفسيّة وانفعالاته، فنجده أحيانا شخصيّة مُنكفئَة ومنطوية على نفسها، مستغرقة في دواخلها حدّ الفناء والذّهول عن الأين والموجودات، وأحيانا أخرى هِي شخصيّة بسيطة لا مبالية بالحياة وتعقيداتها، لا تهتمّ بما يهتمّ به الآخر، من جمعٍ للدنيا والجري ورائها، فتكفيه مرقّعةٌ تواري سَوْأته، وكُسيْراتٌ يُطفئ بها جوعته، يقول في موشّحٍ يُعبّر فيه عن الحيرة الصوفيّة واصفا نفسهُ في حال الصَّحو والمَحوِ وفي حال الجمع والفرق، يقول:

---

[1]) الششتري: الديوان،تح/ النشار، ص187.
[2]) نفسه: ص186.
[3]) السابق: ص273.
[1]) الششتري: الدّيوان، تح/النشار، ص61.

فَـــازَ مَـــنْ خَـــلَّ الشَّـــواغِلَ وَبمــــــــــولاهُ تَوجَّــــــــــه

أَنَــــا المشْــــغُول بِــــذَاتِي عَــــنْ جَمِيْــــعِ الكَائِنَـــاتِ

لَمْ أَزَلْ بَـــــيْنَ الصُّـــــحَاةِ مُتَـــــوَالِيْ السَّــــــكَرَاتِ

غَائِبًـــا عَـــنْ كُـــلِّ أَيْـــنٍ فِيْ جَمِيْــــــعِ الخَطَــــرَاتِ

أَنَـــا مِـــنْ عُشَّـــاقِ وَقْــتِيْ فِيْ الهَـــوَى أَصْـــدَقُ بَهْجَـــة

فَـــازَ مَـــنْ خَـــلَّ الشّـــوَاغِلْ وَلِمَــــــــوْلاَه تَوَجَّــــــــهْ[1]

فالشاعر ليس لديه شواغل اخرى تشغله عن ربِّه، فهو من عشّاق وقته، يتوجّهُ فيه لخالقه، ويقول في موشّح آخر:

عِشْـــتُ طُـــولَ الـــدّهرِ فَـــانِي مُسْــــتَهَامُ العَقْـــلِ مَسْـــبِيْ

طَيِّـــبُ العـــيشِ خَلِيْعًـــا هَكَــــذَا حَـــالُ المُحِـــبِّ[2]

فالشّاعر لَا يَشعُر بوجوده لأنّه فانٍ عنه مستهام العقلِ، بحبّه لمعبوده، ويظلُّ الشّاعرُ فِي حالة الإنكفاء والإنطواء على نفسه مذهول في خُلوته مع ربّه، يقول في ذلك أيضا:

اِجْتَمَــــعْ شَمْلِـــيْ بِيَّـــا وإِنِّيْ مَعِــــــي مَطْبُـــــوعْ

وَنَظَــــــرِيْ إِلَيَّــــا رَدَّنِيْ بِيَّــــا مَجْمُــــوعْ

....

عِنْـــدَ ذَبْحِـــيْ لِنَفْسِـــيْ اِنْقَشَــــعْ لِيْ غَمَــــائِيْ

وَبَـــــدَتْ لِي شَمْســـــيْ وَظَهَـــــر لِيْ سَـــــنَائِيْ

عِنْـــدَ قُـــرْبِيْ وَأُنْســـيْ لَمْ نَرَشَــــيْءْ سِــــوَائِي

سِـــرِّ مِـــنِّيْ إِلَيَّـــا حَيْـــثُ هُـــ سِـرِّيْ مَـوْدُوع

وَنَظَــــــرِيْ إِلَيَّــــا رَدَّنِيْ بِيَّــــا مَجْمُـــــوعْ[1]

حال الاتّحاد التي وصل إليها الشّاعر، لَا تتحقّق إلّا بِذَبْحِ النّفس، تلويحٌ استلهمه الشّاعر من قوله تعالَى في صورة البقرةٓ﴿ وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗۖ قَالُوٓاْ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوٗاۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنۡ أَكُونَ

[1]) الششتري: الديوان،تح/العدلوني، ص363.
[2]) نفسه: ص362.
[1]) السابق: ص276.

مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ ﴾ البقرة:آية67.وبقرةُ كلِّ إنسانٍ هِي نفسه الأمّارة بالسّوء، والله أمر بذبْحِهَا، وقتْل شهواتِها، فذبحُ النّفس هو قَهرُها ونقْلُها عن هواها[1]، وفي نفس المعنَى السّابق يقول في هذا المُوشّح الأقرع:

طَابَـــتْ أَوْقَـــاتِي وَانْجَمَـــعْ شَمْلِـــي بِـــذَاتِي وَإِنِّي مَطْبُـــوعْ

وَفِي مِـــرْآتِي نَظَـــرَتْ عَيْـــنِي صِـــفَاتِي والحجَـــابْ مَرْفُـــوعْ

وَبإثْبَـــاتِي صَـــارَ فَنَـــائِي فِي حَيَـــاتِي لَـــنْ نَكُـــنْ مَمْنُـــوعْ[2]

كمَا يُصوِّر الششتري هذه النّفس المنطويَة المكسورة، نفْسًا مرِحَةً راضيَة مسالمَةً مُنشرِحةً، لَا تشكوا همَا ولَا غَما ولَا حِقدًا، تميل أحيَانًا إلى أمثالها من النّفوس، يقول في ذلك، من موشّح أقرع بعدما تحقق له الوِصال:

الحَمْـــدُ للَّـــهِ عَلَـــى مَـــا دُنَّـــا

مِـــنَ السُّـــرور والهَنَـــا والمِـــنَّى

فَقُـــلْ لِوَاشِـــيْ قَـــدْ وَشَـــى بيْنَنَـــا

قَـــدْ ذَهَـــبَ البُـــؤْسُ وَزَالَ العَنَـــا وَوَاصَـــلَ الخِـــلُّ وَنِلْنَـــا المُـــنَى[1]

وَيَقُول فِي زَجلٍ مرَّ بنا سابقًا:

فَقِيْـــرْ مِثْلِـــي وَفِيْ عَنْقُـــو شَرْشُـــوحْ

صَـــدْرُوا مُخْلِـــي وَمِـــنَ الهَـــمْ مَشْـــرُوحْ

وَحُبِّـــبْ لُـــوْ أَهْـــلِ خِفَّـــة الـــرُّوحْ

كَـــذَا مَطْبُـــوعْ يُعْجِـــبْ كُـــلْ مَطْبُـــوعْ[2]

فَهو لَا يحمل شيئا في قلبه للآخر، فصدره خالٍ من الضغينةِ، وكل أمراض القلوب، لذلِك فهو منشرح الصدر،وقد جاء في السِّيرة النّبويّة الشّريفة، أنّ من فضائل سلامة الصدر أن صاحبها خير الناس وأفضلهم فإن :« النبي ﷺ قد سئل أي الناس أفضل؟ فقال: كل مخموم القلب صدوق اللِّسان. قالوا: فما مخموم القلب؟ قالﷺ :هو التقي النقي لا إثم فيه ولا بغي ولا غل ولا حسد.»[3] رواه ابن ماجه بسند لَابأس به.

---

[1]) يُنظر، القشيري: الرسالة القشيرية، هامش ص71.

[2]) الششتري: الديوان، تح/النشار، ص355.

[1]) نفسه: ص253.252.

[2]) السابق: ص186.

[3]) موقع المشكاة: *http://www.almeshkat.net/vb/showthread.php?t=66678#gsc.tab=0* تاريخ الدخول:2015/02/12، سا19:30

ويُحبُ أَهل خِفّة الرّوحن لَا يُكدِّرُ صفوَ صدره شيءٌ من متاعِ الدّنيا، فهي نفسٌ بسيطةٌ سليمة الفطرة، غيرُ متصنّعة، يقول في الزّجل نفسه:

لَـــــسْ نَتَصـــــــنَّعْ وَلَا مَعِـــــــي نُمُـــــوسْ
ولَا نَطْمَــــــــــــعْ فِي أَكْـــــــل وَ مَلبُــــــوسْ
لِــــــــذَا المَوضِــــــعْ يَحْتَـــاج كُـــــل سَـــــالُوسْ*[1]

ومع بساطة العيش وصفاء النّفس وطهارة القلب، إلّا انّ هذه النّفس، نفس كريمة عزيزة عالية الهمّة ترفض الذُّل والخضوع، للأغيار وتلك هي الحياة الشّريفة، ولا يوجد أوضَعُ ولَا أَنقص من الذّل للغير دون الله.يقول في ذلك:

لَانَعْــــــرِفْ قَاضِــــــي وَلَا والِيْ
وَهُـــــــوَ أَشْـــــــرَفْ وَأَطْبَـــــــعْ لِحَـــــــالِي
كَـــــــذَا تُوصَــــــفْ رُتبَـــــــةُ المَعَــــــالِي

....

هـــــــذِهِ الأَعْمَــــــالْ مَاسِـــــــوَاهَا نُقْصَـــــانْ
مَــــــــن يَـــــــدَّلَال لِــــــوَزِيْرْ وَسُـــــــلْطَانْ
هَــــــذَاكْ مُخْتَــــــالْ نَعــــــمْ.وَهُـــــ حَيْــــرَانْ
ثَوْبُـــــــو مَطْبُـــــــوع وبــــالطَّمَعْ هُـــــوَ مَطْبُـــوع[1]

كما نقع في أزجال وموشّحات الششتري أَيضًا، على تصويرٍ للنّفس القويّة المُؤَثّرة فِي الآخر، بأخلاقِهَا وحُسن تعَاملِهان فَتَجِدُ التّرحاب والقبول عندَ عامّة النّاسن وصورة الشّخصيّة الاجتماعيّة المُنفتحة على الآخر، التِي ترى العلمَ أكمل الفضائل، والعيشُ بينَ النّاس أَفضَلُ من اللُّجؤ إِلَى الكُهوف والمَغَارات.

تُبرزُ كل تِلك النّصوص الششتريّة، قُدرة على التّعبير بأبسط أسلوب وأرقّه، تنمُّ عن شاعريّةٍ فَائقَة رَبَطَتْ بيْنَ تجرُبتين هَامّتَيْن هما: التّجربةُ الصّوفِيّة، والتّجربة الشّعريّة فِي أكملِ صُورِهَا، ونعتقد أنَّ الشاعر قد وُفّق فِي ذلك إلى أبعد حد.

[1]) الششتري: الديوان،تح/النشار، ص185.
*السالوس: هو المنافق (أصل فارسي)
[1]) السابق: ص189.188.

نخلص في نهاية هذا المبحث، إلى مجموعة من النتائج تَدُور حول الشّخصيّات التي قدّمها الششتري من خلال أزجاله وموشّحاته، فوصف لنا شخصيّات الفقيه، المريد، الشّيخ، والصّوفي الفقير في بعض أحواله.

وقد تَبيّن لنا من خلَال الاطّلَاع على نماذج من هذه الموشّحات والأزجال في تناوله للفقيه، تلك العلاقة المضطربة بين الصوفي والفقيه، منذ ظهور التّصوف إلى الوجود تقريبا، في الوقت الذي تقدّم لنا فيه كتب التّصوّف الفقيه عالمًا متَفقّها في الدّين، واسعَ الاطّلاع، نجدُ بعضهم من قليلي العلم واسعي النّفوذ، لا همَّ لهم إلّا استغلال نفوذهم للوقوف في وجه التّصوّف والصّوفي ومضايقتهم ويصل الأمر بهم أحيانا حدّ السجن أو القتل، نجد الششتري يُصوّرُ أولئك الفقهاء ضعاف العقول قاصري الفهم، لا يُدركُ أحوال الصّوفيّة، يَسخر منهم لجهلهم المرتبة العالية التي وصلَ إليها المتصوّفة.

كما صوّر الششتري المريدَ في جميع أحواله، فصوّره مُتعبّدًا متنسّكا، طائعًا لشيخه متواضِعا له، ويُظهر الشّيخ في الجانب الآخر الشّيخَ وَقُوراً ناصِحًا للمريد، مُقدِّمًا له خُلَاصة تجارُبه في الطّريق الصّوفي حتّى يَسْلُكه عن حبٍّ ودرايةٍ.

ورسم صُورة الشّيخ، من خلَال صورة شيخه الرّوحي(عبد الحق بن سبعين) الذي ذاب الششتري في حُبّه، حتى تلبّسَ به، صوّر الشيخ وَقُوراً عارفا واصلا، كما يصفه بصفات عديدة، تدلّ على سمُو مكانته ورفعتها.وكيف يبسط له جانب الطّاعة والاحترام.

كما يصف الششتري صورة الصوفي الفقير، فيُظهره في صورة العابد المتنسّك المجتهد، والمفتقر لله وحده هو الذي يرجع إليه وحده في كل صفاته، مدافعا عن الصوفية الفقراء المتجرّدين لأنّه واحد منهمن فقد فضّل في بداية حياته التنسك وحياة التّجرد، عن حياة الرّخاء والبضخ التي كان يعيشها في الأندلس. كما يؤكّد على مكانة الفقر وسمو رفعته، وضرورة التحلي به ومصاحبة الفقراء.

لم يُهمل الششتري تصوير هيأة الصوفي الفقير الخارجية والباطنيّة، فوصف ملبسه ومأكله ومشربه، وكلّ مستلزماته من الأدوات التي يستعملها في حلّه وترحاله، والتي ترمز إلى أحوال تعبّدية وتشير إلى مرجعيات دينية توارثها الصوفية منذ القديم كالخرقة أو المرقّعة، والعصا، والنّعلين وغيرها، كما صور

أحوال الصوفي النّفسيّة وهو في حال الانطواء والانكفاء على نفسه في عبادته خاصّة، وفي حال الانشراح والانبساط، ورضاه بما قسم الله له، فهو يعيش حياة بسيطة لكنها سعيدة.

خاتمة

كانت تلك مسيرة بحثٍ شاقة وشيّقة، استمرت طويلا مع أحد رجالات الفكر الصوفي من أبناء هذا الغرب الإسلامي والأندلسي، الذين قدموا كثيرا للثقافة والفكر الصوفيين، لكن المجتمع أجحفه حقّه، ولم يهتمّ الباحثون لما قدمه في خدمة الفكر الإنساني والعربي بشكل خاص، إلّا القليل منهم، هذا الصوفي هو(أبو الحسن الششتري).

تمكنت هذه الدّراسة المتواضعة من التّوصل إلى جملة من الملاحظات نحاول تلخيصها في النّقاط التالي:

مرّ بنا أن الششتري من الشعراء الذين لم يستقر بهم قرار رغبة في طلب العلم، والتّعرّف على التّصوّف والمتصوّفة والالتقاء بهم، فتنقل مشرقا ومغربا حتى ليصعب علينا نسبته بدقّة إلى موطن معيّن.

تعرّف في تنقلّه ذاك، على مذاهب فلسفيّة متنوّعة، واعتنق التّصوّف الفلسفي في مرحلة من مراحل حياته متأثرا بشيخه (عبد الحق بن سبعين)، بعدما كان (مَدْيَنيا) سُنّيّا من أتباع (أبي مدين شعيب)، ليتراجع بعد ذلك عن تلك الأفكار التي اعتنقها.

بعد استقراره في المشرق، شارك في الحروب الصليبيّة، التي كانت بلاد الشام مرتعا لها، وكان له رباطٌ مع مريديه وأتباعه.

يُعد الششتري من الشعراء الصّوفيّة المكثرين، حيث كتب التّصوّف في أشكال مختلفةٍ، قصيدا وموشّحا وزجلا، لكنّه حاز قصب السّبق في الزَّجل، فلُقب بالزّجال، وأزجاله تحتل الترتيب الأول من حيث العدد في ديوانه.

لقي الأدب عند المماليك عناية خاصّة بالرّغم من عجمتهم وازهرت فيه الفنون العامّية: كالموشح، الزجل، الكان كان، القوما، المواليا، الدّوبيت، والبُلْيق..

كما كان للمتصوّفة رعاية خاصة، فزادوا من بناء الخوانق، والزوايا، والرباطات.

أمّا في مفهوم البنية والخطاب، فقد تجاوز مفهوم البنية مجرّد البناء، إلى مفهوم أدق هو الكيفيّة والنّظام.

تشعّبت البنويّة إلى بنيويّات، وشملت مختلف العلوم، لكنّها لم تفرّط في اللغة، بل ظلّت هي أداة التّحليل.

أثار المنهج البنوي جدلا كبيرا في إجراءات دراسته للبنية، ونقدا كبيرا في اعتبارها الأدب مجرد جسد لغوي(بناء لغوي)/ فإذا كانت اللغة مادّة الأدب، فهذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن الأدب هو اللغة. دون أن نتجاوز النجاحات الباهرة للبنيوية، وبخاصة على مستوى اللغة فله إضافات لم يُسبق إليها.

أمّا الخطاب فلم تتغير تعريفاته في المصادر العربية، قديمة وحديثة، إلا أن مفهومه في الفكر الغربي أخذ يتسع شيئا فشيئا.

تتعدّد عناصر الأدبيّة في الخطاب الأدبي، وكذلك الأمر بالنّسبة للخطاب الصّوفي فهو مجال واسع للدّرس الأدبي.

بعيدا عن التعريفات الكثيرة التي أحصيناها لمفهوم التصوف، والتي لم تختلف عن بعضها، يجدر أن نؤكّد على تأثّر وتأثير التّصوف الإسلامي الفلسفي بمصادر أجنبيّة أخرى، كالفلسفة اليونانيّة، والنصرانية، والعقائد الهنديّة والبوذيّة، والدّيانة اليهوديّة، لكننا لاننساق مع آراء بعض المستشرقين المتعصّبين الذين أرادوا إثبات بشكل أو بآخر أن مصدر التصوف الإسلامي وليد تلك الفلسفات الأجنبيّة، نستثني طبعا بعض الشرفاء منهم من الذين ظلُّوا مخلصين لأقلامهم، وللثقافة التي تعلّموها وشربوا من معينها، منهم ك(نيكولسون، وماسينيون..).

ذكرنا بأنّ الششتري، كان شاعرا صوفيّا مُكثرا، سبب ذلك يعود إلى توظيفه معظم القوالب الشعريّة، بل له مؤلفات نثرية كثيرة، كتبَ شعرا عموديّا أجاد في بعضه وأخفق في البعض الآخر، لكنه تقليديا محضا وتأثر بعدة شعراء عبّاسيين، وقلّدهم كأبي نوّاس.

تفوّق الششتري في فن الموشّح، لكن تفوّقَه في الزجل كان أكبر، فكان له الفضل في إخراجه من مستنقع المجون والخلاعة، إلى رحاب الصفّاء والنقاء والعبادة، لذلك جاء معظم إبداعه زجلا.

لاحظنا شيئا من عدم اتفاق الباحثين المهتمين بفن التوشيح، فاختلفوا في نسبته، وفي العناصر المكوّنة له، وتفاوتوا في ضبط تلك المصطلحات التي يتكوّن منها الموشّح، ولم يتّفقوا إلّا في تحديد الخرجة وشروطها.

ميّز الباحثون بشكل جوهري بين الشعر في صورته العمودية، والموشح والزجل، فلا يُسمّى الموشّح شعرا، نظرا لخصائصه التي لا نجدها في الشعر.

تخلّص الموشّح من تلك الأغراض العمودية التي ظل يجترها زمنًا طويلا، وطابع المجون الذي كان فيه والفضل يعود لابن عربي. لكنه لم يجدد في خصائص الموشح من حيث البناء، فكان تقليديا في ذلك.

جرّبَ الششتري شعر المعارضات الذي كان ذائعا بين الأندلسيين، فعارض عمالقة التوشيح الأنلسيين لمجرد إظهار إجادته لهذه الفكرة، لكنها كانت في مجال التصوف دائما.

ومن أكثر ما اختصّ به الششتري دون غيره، هو إحداثه لذلك التّقارب الرّهيب بين المَوشّح والزّجل حتى ليصعب علينا التّفريق أحيانا بينهما، فلا تخلُوا بعضُ موشّحاته من العامّيّة(المتفحّصة) لفظا ومبنا، كما لا تخلوا أزجاله من الفصحى(الدّارجة) إن صحّ الوصف، لفظا ومعنى وهذه الطّريقة مرفوظة في النّوعين، وذلك يعود لتمكّن الششتري من اللهجات واللغة، وقدرته الفائقة على التلاعب بالألفاظ، وتفصيح بعض مفردات الزّجل، والعكس في الموشّح.

نشأ الزجل في بداية الأمر من خليط مزذوج من لغة معربة، ودارجةٍ أندلسيّة، ثمّ صار دارجة صرفة، وهذا ما ميّزه وجعله قريبا من نفوس العوام.

ولتمكّنه من هذا الفن أي الزّجل، فقد طرقَ الششتري أصعب المواضيع وأدقّها في العرفانية الصوفية زجلا، واستطاع أن يصل بها إلى العامّة، بعد إتقانه للهجات مختلفة، وإن غلبت عليه اللّهجة الأندلسيّة، إلّا أنّ جوهر الزّجل لم يتغير فظل يُثير دائما تساؤله الأبدي عن حقيقة الوجود؟ والوحدة المطلقة.

رسم الششتري من خلال أزجاله وموشّحاته، بعض الشّخصيات التي تتردد في حياته، وتؤثّرُ فيها سلبا أو إيجابا من ذلك: شخصيّة الفقيه، المريد، الشّيخ، الصوفي الفقير، وصفهم بدقّة متناهية، من

الخارج والدّاخل، كما صور الأحوال الجسمانية للصوفي الفقير، وحالته النّفسيّة، كل ذلك بريشة فنان ماهر يُجيد التصوير بلغة الحروف، وألوان العبارات.

تِلْكُم إذن أهمّ ما توصّل إليه البحث من نتائج، بعد دراستي لديوانِ(أبي الحسن الششتري)، والتي وإن اجتهدنا في تحقيقها، بعد عملٍ طويل وشاق، إلّا أني لَا أنفي العجزَ أحيانا والتقصيرَ أحيانًا أخرى هنا أوهناك، بما يتسبّب في بعض الهِنات البحثِيّة في مضانٍّ هذا العمل المتواضع، وما توفيقيَ إلّا بالله.فما ذلك سوى جُهد بسيط، ينْضافُ إلى سلسلةِ الجُهُود السّابقة واللّاحقة، التي ستحاوِلُ تلمُّسَ جوانِب أخرى، لم يتمكّن هذا العمل من ملامستها، والاشتغال عليها، فديوان الششتري، لايزال خصبًا، لم ينل حظّه من البحْثِ، كحال معظَمِ مصادر أدبنا المغربي القديم.

فإن أصبت فمنَ الله وحده، وإن أخطأت فمن نفسي والشّيطان، وحسبيَ أنّي اجتهدت، فالله أسْأل أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفع به، وأن يُلهمنا جميل التوفيق والسّداد.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم - برواية ورش عن نافع.

1- المصادر .

1.1- المصادر الأساسية.

1) الششتري، أبو الحسن :ديوان أبي الحسن الششتري، أمير شعراء الصوفية بالمغرب والأندلس: تقديم ضبط، دراسة وتعليق،محمد العدلوني الإدريسي، سعيد أبو الفيوض، دار الثقافة للنشر والتوزيع،الدار البيضاء، ط/1 2008.

2) الششتري، أبوالحسن :ديوان أبي الحسن الششتري، شاعر الصوفية الكبير في الأندلس والمغرب، تح/علي سامي النّشار، المعارف الإسكندريّة، ط/1، 1960.

1.2- المصادر المساعدة.

1) ابن الخطيب، لسان الدين: الإحاطة في أخبار غرناطة، مج/4، ط1، تح، محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة1977.

2) ابن الخطيب، لسان الدّين: روضة التّعريف بالحب الشّريف، تح/عبد القادر أحمد عطا، دار الفكر العربي، دط، دت.

3) ابن الخطيب، لسان الدّين:جيشُ التّوشيح، تح/هلال ناجي، مطبعة المنار، دط، دت تونس.

4) ابن خلدون، عبد الرحمان: المقدّمة، دار القلم، بيروت، ط/4، 1981.

5) ابن عربي، محي الدّين: الفتوحات المكيّة، السّفر الأول، تح/عثمان يحي وإبراهيم مذكور، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1985، دط، ج/5.

6) ابن محمد المقّري التلمساني، أحمد: نفح الطّيب من غصن الأندلس الرّطيب، تح/إحسان عباس، مج/4، دط، دار صادر، بيروت1968.

7) أبو بكر ابن حجة الحموي، تقي الدّين : بلوغ الأمل في الزجل، تح/رمضان محسن القريشي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دط، 1974.

8) أحمد محمد عطا، دراسات في فنّي الأزجال والموشّحات، مكتبة الآداب، ط1999/1القاهرة.

9) الإدريسي، محمد العدلوني: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية، دار الثقافة، 2005ط/1، الدار البيضاء.

10) الإدريسي، محمد العدلوني: التّصوف الأندلسي أسسه النّظرية واهم مدارسه، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط/1، 2005.

11) الأهو اني، عبد العزيز ، الزجل في الأندلس، معهد الدراسات العربية العالية، دط، 1953.
12) البيروني، أبو الرّيحان محمد بن أحمد: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة:مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، دط،1958.
13) خفَاجِي، محمد عبد المنعم: الأدب في التراث الصّوفي،مكتبة غريب، ، دط، القاهرة، دت.
14) السعيد أبو القاسم هبة الله بن جعفر بن سناء الملك: دار الطّراز في عمل الموشّحات، تح/جودت الركابي، ط/3، دار الفكر، دمشق، 1980.
15) السعيد أبو القاسم هبة الله بن جعفر بن سناء الملك: دار الطّراز في عمل الموشّحات، تح/جودت الركابي، ط/3، دار الفكر، دمشق، 1980.
16) شمس الدّين مجدي ، ابن قزمان والزّجل في الأندلس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 2008.
17) العطّار، سُليمان: الخيال والشّعر في تصوّف الأندلس، ابن عربي، أبو الحسن الششتري، وابن خميس التلمساني، دار المعارف، القاهرة، ط1981/1.
18) الكريم، مصطفى عوض ، فن التوشيح، دار الثقافة، بيروت، ط1959/1.
19) النّشار، علي سامِي: أبو الحسن الشّشتري الصّوفِي الأندلسي الزّجال، وأثره فِي العالم الإسلَامِي، مستخرج من مجلة المعهد المصري، ع/1، سنة1، 1953.

2- المراجع.

1.2 - المراجع العربية:

1.1.2 -الكتب.

1) إبراهيم أنيس، في اللّهجات العربيّة، مطبعة أبناء وهبه حسان، ط/2، 2002.
2) إبراهيم، عبد العزيز: شعريّة الحداثة، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دط، دمشق سوريا 2004.
3) إبراهيم، عبد الله: الثقافة العربيّة و المَرجَعيّات المُستعارة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط/1، 1999.
4) ابن الشّريف، محمود: الحب في القرآن، دار مكتبة الهلال، بيروت لبنان، ط/1، 1983.
5) ابن بسّام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة تح/ إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1979، مج/1.
6) ابن تيمية، أحمد تقي الدّين: الصّوفيّة والفقراء. ، قدم لها، محمد جميل غازي، دار المدني، جدّة للطِباعة والنشر والتوزيع،المملكة العربية السعودية، دط، دت.

7) ابن جني: الخصائص، تح/محمد علي النّجار، دار الكتب المصريّة، القاهرة،ط/1، 1952، مج/1، مادة(خ.ط.ب)

8) ابن خلدون، أبي زيد عبد الرحمان بن محمد: شفاء السائل وتهذيب المسائل، تح/ محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ط/1، 1996، .

9) ابن خلدون، عبد الرحمن : المقدمة، تح/عبد السلام الشّدادي، تونس دط، دت.

10) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي: الكشف عن مناهج الأدلّة في عَقَائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت لبنان، ط/1، 1998.

11) ابن سبعين، عبد الحق: بُدّ العارف، تح/جورج كتّورة، دار الأندلس، ودار الكندي، بيروت، ط/1، 1978،

12) ابن عجيبة، عبد الله أحمد: معراج التّشوف إلى حقائق التّصوف، تح/ عبد المجيد خيّالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، دت، دط، ص78.

13) ابن عربي ، محي الدّين: الديوان تح/محمد قجة، دط، دت، بيروت، لبنان.

14) ابن عربي: الفتوحات المكيّة. تح/عثمان يحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1990 ج/2،السفر13.

15) ابن عربي، الديوان الكبير.

16) ابن عربي، مُحي الدّين: التّفسير على هامش لُبَاب التَّأويل، في مَعَانِي التّنزِيل، الخازن علاء الدّين، محمد بن إبراهيم البغدادي، نظارة المعارف1317هـ، ج/4.

17) ابن عربي، محي الدين: الحب والمحبة الإلهيّة، من كلام الشيخ محي الدين بن عربي، جمع وتأليف، محمود،محمود الغراب، مطبعة نضر، ط/1992.

18) ابن منظور المصري : أبو نواس في تاريخه وشعره وعبثه ومجونه،قدّم له وأشرف على تصحيحه وتقسيمه وتبويبه:عمر أبو النّصر،دار الجيل ،بيروت لبنان.

19) أبو الفضل جمال الدّين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، مج4، دار صادر، دط، دت، مادة(و.ش.ح) .

20) أبو العباس أحمد بن أحمد، الغبريني: عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تح/رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ط2-1981.

21) أبو الفضل جمال الدّين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، مج1/دار صادر، بيروت، دط، دت.

22) الأتروشي، شوكت عارف: الحياة الفكريّة في مصر خِلال العصر الأيّوبين منشورات دار دجلة، الأردن،ط/2007.

23) إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي(عصر الطوائف والمرابطين)دار الشروق، عمان/ط1، 1997.

24) أحمد بن أحمد بن عبد الله، الغبريني: عنوان الدّراية، تح/عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1979/2.

25) أحمد مكي، الطاهر، دراسات أندلسيّة(في الأدب والتاريخ والفلسفة)، ط/2، دار المعارف1987

26) الإدريسي، محمد العدلوني: معجم مصطلحات التصوف الفلسفي،مصطلحات التصوف كما تداولها خاصة المتأخرين من صوفية الغرب الإسلامي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط/1، 2002.

27) الإدريسي، محمد العدلوني: وأبو الفيوض، سعيد: ديوان أبي الحسن الششتري، ط1/، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدّار البيضاء، 2008،

28) آدونيس: الشّعريّة العربيّة، دار الآداب، بيروت، ط/2، 1979.

29) أشباخ، يوسف: ، تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحِّدين، تح/ عنّان، محمد عبد الله، ج1/مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1996م.

30) الألوائي، محي الدين: الأدب الهندي المعاصر، دار العلم للطباعة، القاهرة، ط/1، 1972.

31) أيبش، أحمد: التلمود كتابُ اليهود المقدّس، دار قُتيبة، دمشق، دط، 2006.

32) باشا، عمرموسى : الأدب في بلاد الشّام،المكتبة العباسية، دمشق، ط/2، 1972.

33) بدوي عبد الرحمان: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط/4، 1970.

34) بَدوي، عبد الرحمان: شطحات الصّوفية، أبويزيد البسطامِي، وكالة المطبوعات، الكويت، دت، دط.

35) بغورة، الزاوي: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، دط، 2000.

36) البقاعي، بُرهانُ الدّين: مصرع التّصوُّف، تح/عبد الرّحمان الوكيل، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، دط، 1980.

37) بَقْشي، عبد القادر: التّناص في الخطاب النّقدي والبلاغِي، دراسةٌ نظريّةٌ وتطبيقيّةُ، إفريقيا الشّرق، المغرب،دط،2007.

38) بلّعلَى، آمنة: الحركيّة التّواصُليّة في الخطَاب الصّوفي، من القرن الثالث إلى القرن السّابع الهجريين، دراسة . منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق2001.

39) بلقاسم، خالد: الكتابة والتّصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط/1، 2004

40) البيروني، أبو الرّيحان محمد بن أحمد: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة:مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، دط،1958.

41) البيومي، محمد رجب: الأدب الأندلسي(بين التأثير والتأثّر)، إدارة الثقافة والنّشر، السعودية، دط، 1980م.

42) التفتزاني، أبو الوفاء غنيمي: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط/3، دت.

43) التلمساني، أبو مدين شعيب: الديوان، جمع وترتيب، العربي بن مصطفى الشوار، مطبعة الترقي، دمشق، ط/1، 1938.

44) التلمساني، أحمد بن محمد المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، مج/2، تح، إحسان عباس، دار صادر، بيروت1968.

45) التنبكتي، أحمد بابا: نيل الابتهاج بتطريز الدّيباج، تح/علي عمر، مج/1مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2004.

46) جارالله أبي القاسم محمود بن عمر، الزّمخشري: الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، تح/تع ودراسة، عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد مُعوّض، مكتبة العُبيكان، الرّياض، ط/1، 1998، ج/5.

47) الجَانِبي، قيس كاظم: التّصوف الإسلامي في اتجاهاته الأدبية، مكتبة الثقافة الدّينية، القاهرةن ط/1، 2006.

48) الجرجاني: التّعريفات، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت،ط/1، 1978.

49) الجنابي، ميثم: حكمةُ الرّوح الصُّوفي، دار الهدى للثقافة والنّشر، ط/1، 2001.

50) جنكي دوست، أبي محمد عبد القادر بن أبي صالح عبدالله: سر الأسرار، ومظهر الأنوار فيما يحتاج إليه الأبرار،تح/ خالد محمد عدنان الزرعي، محمد غسان، نصوح عزقول، دار السّنابل، دط، دت.

51) الجَوهَرِي، إسماعيل بن حمّاد: الصِّحاح، تاج اللغة وصحاح العربيّة،

52) حسّان، عبد الحكيم : التّصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره- مكتبة الآداب القاهرة،دط، دت.

53) الحسني، ابن عجيبة: شرح نونية الششتري. تح/ محمد العدلوني الإدريسي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط/1، 2013.

54) حسين، علي صافي: الأدب الصوفي في مصرَ، دارُ المعارِف، القاهرة، دط،1964.

55) الحفني، عبد المنعم : الموسوعة الصوفية، أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية، دار الرشاد – دط/دت.

56) الحلاج: الطواسين، إعداد رضوان السّح، تقديم عبد القادر الحصني، دار الفرقد للطباعة والنّشر والتّوزيع، سوريّة، دمشق، ط/1، 2010.

57) حلمي، محمد مصطفى: ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، القاهرة، ط/1، دت.

58) حلمي، محمد مصطفى: الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، المكتبة الثقافية، دط، 1960.

59) حلمي، محمد مصطفى: الحياة الروحية في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط/1، 2012.

60) حلمي، مصطفى: ابن تيمية والتّصوف، دار الدّعوة، الإسكندريّة، ط/2، دت.

61) الحلّي، صفي الدّين: العاطل الحالي والمُرخّص الغالي، تح/حُسين نصّار،دط،الهيئة العامّة المصريّةللكتاب، القاهرة1981.

62) حمزة، عبد اللّطيف:الأدب المصري من قيام الدّولة الأيُّوبيَّة، إلى مجِيء الحملة الفرنسيّة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، دط، 2000.

63) حمّودة، عبد العزيز: المريا المُحدّبة، من البنيويّة إلى التفكيك، عالم المعرفة، دط، الكويت، 1998.

64) خان، ظَفر الإسلام: التّلمودُ تعاليمُه ومبادؤهُ، دارُ النّقاش للطِّباعة والنّشرِ والتّوزيع، بيروت، ط/2.

65) الخطيب، علي :اتجاهات الأدب الصوفي، بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة، دط، 1404هـ.
66) خفاجي، محمد عبد المنعم: الأدب الأندلسي، التّطور والتّجديد، دار الجيل، بيروت، ط/1، 1992.
67) الرّازي، محمد فخر الدّين: تفسير مفاتيح الغيب، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، لبنان،ط/1، 1981ج/26.
68) الراوين عبد الستار: التصوف والباراسيكولوجي، مقدمة أولى في الكرامات الصوفية والظواهر النفسية القائمة، دار الخلود للتراث، القاهرة، ط/1، 1994.
69) رحمان غركان، مقومات عمود الشعر الأسلوبيّة في النّظريّة والتّطبيق، منشورات اتّحاد الكتاب العرب، دت/دط، سوريا.
70) الرّندي، محمد بن إبراهيم بن عبّاد النّفزي: الرسائل الكبرى،
71) الرّويلي، ميجان والبازعي سعد: دليل الناقد الأدبي، دط، 2008.
72) زايد، محمد: أدبيّة النّص الصّوفي بين الإبلاغ النّفعي، والإبداع الفِني، عالم الكتب الحديث، أربد، الأردن ط/1، 2011.
73) زروق الفاسي البوني، أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى: قواعد التصوف، تح/ عبد المجيد خيّالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/2، 2005.
74) زكريا عناني محمد، الموشحات الأندلسيّة
75) الزّمخشرِي: أساس البلاغةِ، تح/مُريد نعيم، وشوقي المعري، مكتبة لبنان، ناشرون ط/1، 1998 مادة (خ.ط.ب)
76) الزّيدي، توفيق: مفهوم الأدبيّة في التّراث النّقدي إلى نهاية القرن الرابع، منشورات عيون، الدّار البيضاء، ط/2، 1987.
77) زيعُور، علي: الفلسفة في الهند، عزّالدين للطباعة والنّشر، ط/1، 1993.
78) السّد، نور الدّين: الأسلوبيّة وتحليل الخطاب، دار هومة، الجزائر، دط،1997، ج/2.
79) سلام، محمد زغلول: الأدب في العصر الأيُّوبي، منشأة المعارف، الإسكندريّة، دط، 1990.
80) سلطان، جميل:الموشحات إرث الأندلس الثمين.

81) السهروردي، أبو النجيب عبد القاهر، بن عبد الله بن محمد: آداب المريدين، دار الكتب العلمية، بيروت ،لبنان، ط/1، 2005.

82) الشايب، أحمد: تاريخ النقائض في الشعر العربي، دط، ط/2 القاهرة، 1954.

83) شتا، إبراهيم الدّسوقي: التّصوف عند الفرس، دار المعارف القاهرة، دط، دت.

84) شرشار، عبد القادر: تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النّص، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دط، دمشق، 2006.

85) شرف، محمد ياسر: الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، دار الرّشيد للنّشر، العراق، دط، 1981.

86) شرف، محمد ياسر: فلسفة التّصوف السّبعيني، منشورات وزارة الثّقافة، دمشق، دط1990.

87) شريف، شريف هزّاع: نقد/ تصوّف(النّص، الخطاب، التّفكيك)، الانتشار العربي، بيروت، لبنان ط/1، 2008.

88) الششتري، أبو الحسن: الرسالة الششترية، أو الرسالة العلميّة في التصوف، تلخيص-أبو عثمان بن ليون التُّجيبي-تح/محمد العدلوني الإدريسي، ط1/دار الثّقافة، الدّار البيضاء، 2004.

89) الششتري، أبو الحسن: المقاليد الوجوديّة في الدّائرة الوهمية، تح/محمد العدلوني الإدريسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط/1، 2008،

90) الشعراني، عبد الوهاب: الأنوار في آداب الصّحبة عند الأخيار، مكتبة أبي أيوب الأنصاري، دمشق، ط/1، 2007.

91) الشّكعة، مصطفى: الأدب الأندلسي، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، 1970.

92) الشّكعة، مصطفى: المغرب والأندلس، آفاق إسلَاميّة وحضارة إنسانيَّة، ومباحث أدبيّة، دارالكتاب المصري، القاهرة، ط/1، 1987.

93) شمس الدّين، مجدي محمد، ، الموشّحات بين الأغاني والألحان، دط، القاهرة، 1996.

94) الشّنتريني، أبو الحسن علي بن بسّام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح/إحسان عبّاس، ج1/مج1، دط، دار الثقافة بيروت لبنان1997.

95) الشهرستاني، أبوالفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد: الملل والنّحل، تح/أمير علي مهنّا، علي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت،لبنان، ط/3، 1993، ج/2.

96) الشّيبي، كامل مصطفى: شرح ديوان الحلّاج.

97) الشيبي، مصطفى كامل: الصلة بين التّصوف والتّشيع، دار الأندلس ،بيروت ط/3، 1982.

98) صخر، علي: أسرار الحروف والأعداد، مؤسّسة بنت الرسول صلى الله عليه وسلم، لإحياء تراث اهل البيت، ط/1، 2003.

99) صدّيقي، هارون بن بشير أحمد، مصادر التّلقي عند الصوفيّة، دار الرّاية، الرياض ، ط/1، 1417هـ.

100) الصفدي، صلاح الدّين: توشيع التوشيح، تح/ألبرت حبيب مطلق، دار الثّقافة، بيروت ط1، 1969.

101) ضيف، شوقي: تاريخ الأدب العربي، عصر الدّول والإمارات(الشّام)، دار المعارف، القاهرة، ط/2، دت.

102) طبَانة، بَدَوي: البيانُ العربيّ، دراسة في تطوّر الفِكرة البَلَاغيّة عند العرب، ومنَاهِجُها، ومَصَادِرُها الكُبرى، مكتبة الآنجلو المصريّة، ط/3، 1962،

103) الطّحاوي، حمدي رشاد: التّصوف الإسرائيلي، دط، دت

104) طعيمه، صابر: الصّوفية، معتقدا ومسلكا: دار عالم الكتب، الرياض، ط/2، 1985.

105) الطّوسي، أبو نصر السّراج: اللّمع،تح/عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ومكتبة المثنى، بغداد، دط، 1960.

106) ظهير، إحسان إلهي: التصوف المنشأ والمصادر، طبع قومي برس، لاهور، باكستان، ط/1، 1986.

107) العبّادي، أحمد مختار: في تاريخ الأيُّوبيين والمماليك، دار النّهضة العربيّة، بيروت 1995.

108) عباس، إحسان: تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، ط1، دار الشروق، عمان1997.

109) عبد الحميد، فتاح عرفان: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها،دار الجيل، بيروت،ط1999/1.

110) عبد الخالق، عبد الرحمان: الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة ابن تيمة، الكويت،ط/3، 1986.

111) عبد الغفار حامد هلال، اللهجات العربيّة نشأةً وتطوّرا، مكتبة وهبه، ط/2، 1993.

112) عبد الله إبراهيم، سعيد العانمي، عوادي: معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، ط1996/2.

113) العجمي، أبو اليزيد أبو زيد: التّوحيد بين التّصوف السّنِي والتّصوف الفلسفي، إشاراتٌ ودلالات، دط، دت.

114) العدلوني، محمد الإدريسي: التّصوّف الأندلسي، أسسه النّظريّة وأهم مدارسه، دار الثقافة،ط/1، 2005،الدّار البيضاء.

115) العَسيلي، سعيد: تاريخ الفن الزّجلي، دار الزّهراء، ط/1، 1999.

116) العطّار سليمان ، دراسة في نشأة الموشحات الأندلسيّة، دار الثقافة، الفجّالة، دط، دت.

117) علي، جاسم سكبان: النّصرانية ونشأة التّصوف، دط، دت.

118) العوّادي، عدنان حسين: الشعر الصوفي، حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، دار الرشيد للنشر، بغداد، دط، 1979.

119) عودة، أمين يوسف:تجليات الشعر الصوفي، قراءة في الأحوال والمقامات، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر،ط/1، 2001.

120) عون، فيصل بدير: التّصوف الإسلامي الطّريق و الرجال، مكتبة سعيد رأفت، عين شمس، دط، 1983.

121) عيد، رجاء: القول الشّعري، منظورات مُعاصِرة، مَنشَأة المعارف، الأسكندريّة، دط، 1995.

122) الغزالي، أبو حامد: المُستصفى من علم الأصول، دار إحياء التراث العربي، لبنان،ط/1، 1997،ج/1.

123) الفَاوي، أحمد عبد الفتّاح: التّصوف عَقيدة وسلوكا، مكتبة الزّهراء، القاهرة، ط/1، 1992.

124) فوزي سعد عيسى، الموشحات والأزجال الأندلسيّة في عصر الموحّدين، دار المعرفة الجامعيّة، دط، الإسكندريّة، 1990.

125) قاسم، عدنان حسين: التصوير الشّعري، رؤية نقديّة لبلاغَتِنا العربيّة، الدار العربيّة للنّشر والتوزيع، دط، دت.

126) القاسم، محمود عبد الرؤوف: الكشف عن حقيقة الصوفية، دار الصحابة، ط/1، 1987.

127) القاشاني: لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، تح/ أحمد عبد الرحيم السايح، وتوفيق علي وهبه، وعامر النجار، مكتبة الثّقافة الدّينية، ط/1، مج/1، 2005.

128) القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن: الرسالة القشيرية،دار الكتب العلمية،ط1/ 1990.

129) القصيّر، أحمد بن عبد العزيز: عقيدة الصوفيّة وحدة الوجود الخفيّة، مكتبة الرشيد، ناشرون، الرياض، ط/2003،1،1.

130) قمير، يوحنَّا: أصول الفلسفة العربيّة، دار المشرق، بيروت، ط/6، 1991.

131) الكُبيسي، طراد: في الشِّعريّة العربيّة، قِراءةٌ جدِيدة في نظَريّةٍ قديمَة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 2004.

132) الكحلاوي، محمد: مُقاربات وبحوث في التّصوف المقارن، دار الطّليعة، بيروت،لبنان، ط/1، 2008.

133) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت 2001.

134) كمال أبو ديب، في الشعريّة، مؤسسة الأبحاث العربيّ، بيروت، ط1، 1987.

135) كنّون، عبد الله: النبوغ المغربي في الأدب العربي، ج/1، دط، دت.

136) الماضي، شكري عزيز: في نظريّة الأدب، دار الحداثة لِلطباعة و النّشر والتّوزيع،ط/1،لبنان1986.

137) مبارك، زكي: التّصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مكتبة الثقافة الدّينية، ج/1، دت، دط.

138) المُتوكّل، أحمد: الخطاب وخصائص اللّغة العربية، دراسةٌ في الوظيفة والبِنيَة والنّمط، دار الأمان، الرّباط، ط/1، 2010.

139) المحاميد، أحمد نصيب: الحب بين العبد والرّب، دار الفكر المعاصر،بيروت، لبنان، ودار الفكر، دمشق، سوريا.

140) المُحبّي: خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، ج/1، دط، دت.

محمد عطا، أحمد: ديوان الموشّحات الفاطميّة والأيّوبية، د ط، مكتبة الآداب، القاهرة، 2001.

141) محمد عيد، المستوى اللّغوي(للفصحى واللّهجات والنّثر والشعر)دار الثقافة، دط، دت.

142) محمود، عبد الحليم: قضية التصوف المنقذ من الظلَال، دار المعارف، ط/2، دت.

143) محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام، مصادرها ونظريّاتها، ومكانها من الدّين والحياة، دار الفكر العربي، ط/1،القاهرة (1966- 1967).

144) المُستغانمي، محمد بن أحمد البوزيدي: الآداب المرضيّة لسالك طريق الصوفيّة، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، دط، دت.

145) مصطفى، محمود: الأدب العربي في مصر، من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الأيّوبي، دار الكتاب العربي، القاهرة، دط، 1967.

146) المغربي، ابن سعيد، المُغرب في حِلى المغرب، ج/1، تر/شوقي ضيف، ط/4، دار المعارف، دت.

147) مغنية، محمد جواد:معالم الفلسفة الإسلاميّة،نظرات في التّصوف والكرامات، مكتبة الهلَال،بيروت، دط، دت.

148) المنّوني، محمد: حضارة الموحّدين دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1989.

149) النّشار، علي سامِي: نشأة الفكر الفَلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط/9، دت، ج/1.

150) نصر، عاطف جودة: الرّمز الشعري عند الصّوفية، دارُ الأندلس، دار الكندي، ط/1، 1978.

151) نصر، عاطف جودت: شعر عمر بن الفارض (دراسة في فن الشعر الصوفي). دار الأندلس، لبنان،ط1982/1.

152) النواجِي، شمس الدين محمد بن الحسين:عقود اللّآلئ في الموشحات والأزجال، دراسة وتحقيق، الدكتور أحمد محمد عطا، مكتبة الآداب – القاهرة، الطبعة: الأولى 1999.

153) النيسابوري، نظام الدّين الحسن بن محمّد بن حُسين القَمّي: تفسير غرائب القرآن، ورغائب الفرقان، ضبطه وخرّج آياته الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط/1، 1996، مج/5،ج/17.

154) الهجويري، أبو الحسن علي بن عثمان: كشف المحجوب، تر/إسعاد عبد الهادي قنديل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دط، 2007، ج/2.

155) هيكل، أحمد: الأدب الأندلسي، من الفتح إلى سقوط الخلافة، دار المعارف، ط/12، 1997.

156) ياسين، إبراهيم إبراهيم: مدخل إلى التَّصوف الفلسفي، دراسة سيكوميتافيزيقيّة، دط،2002.

157) يعيش، مُحمد: شعريّة الخطاب الصّوفي(الرّمز الخمري عند ابن الفارض نموذجا) منشورات كلّية الأداب و العلوم الإنسانيّة، سيباما، فاس،دط2003.

158) يقطين، سعيد: تحليل الخطاب الرّوائي، المركز الثقافي العربي، بيروت،الدّار البيضاء، ط/1، 1997.

159) يونس وضحى: القضايا النّقدية في النّثر الصّوفي،حتّى القرن السّابع الهجري

2.1.2 -المعاجم والقواميس والموسوعات:

1) حرب، علي: الموسوعة الفلسفية العربيّة، معهد الإنماء العربي، ط/1،مج/1 1986.

2) الحكيم، سعاد: المعجم الصّوفي، الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، دط، دت.
3) الشرقاوي، حسن: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط/1، 1987.
4) صليبا، جميل: المُعجم الفلسفي بالألفاظ العربيّة والفرنسيّة والإنجليزيّة واللّاتينيّة، دار الكتاب اللُّبناني،ودارالكتاب المصري، القاهرة، ط/1،ج/1، 1978.
5) العجم، رفيق: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان، ناشرون، ط/1، 1999.
6) الكاشاني، عبد الرزاق: معجم اصطلحات الصوفيّة، تح/عبد العالي شاهين، دار المنار، ط/1، 1992.
7) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تح/محمد نعيم العرق سوسي، مؤسّسة الرسالة، ط2005/8.
8) المسيري، عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشّرق، القاهرة، ط/3،مج/2، 2006.
9) الموسوعة العربيّة الميسّرة، إشراف محمد شفيق غربال، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، دط، ج/2، 1965.
10) موسوعة الفلسفة الإسلاميّة وأعلامها: تح/يوسف فرحات، النّاشر ترادكسيم، دط، دت.
11) يسين، إبراهيم إبراهيم محمد: دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي، إشارات فلسفية في كلمات صوفية، دار المعارف، القاهرة، دط،1999.

3.1.2 -الدّوريات.

1) مجلة علامات، ع/10، 1998.
2) مجلّة الموقف الأدبي، منشوارات اتحاد الكتاب العرب، دمشق،ع/11، 1982.
3) مجلة حوليات التراث، ع/2، جامعة مستغانم، الجزائر.
4) مجلة حوليات التراث، ع/3، **2004**. جامعة مستغانم، الجزائر
5) مجلّة فكر ونقد،ع/40، 1999.
6) مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، عدد9، 2009.
7) مجلة الجامعة الإسلاميّة للبحوث الإنسانيّة، مج/21ع1، يناير2013.
8) مجلّة كلّية الدّراسات الإسلاميّة، دبي2006.
9) مجلة الخطاب الصوفي، ع/1، 2007.

2.2 -المراجع المعرّبة:

1) آنخيل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، تر/حسن مؤنس، مكتبة الثقافة الدّينية، دط، دت.
2) ريكور، بول: من النّص إلى الفعل، أبحاث التّأويل،تر/محمد برادة، حسان بورقيّة، ط/1، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعيّة، مصر2001.
3) ريكور، بول: نظريّة التأويل، تر/سعيد الغانمِي، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، ط/2، 2006.
4) ستروك، جون: البنيويّة وما بعدها
5) ستيرن، صامويل.م : الموشح الأندلسي:تر/عبد الحميد شيحة،مكتبة الآداب، القاهرة، ط/2، 1996.
6) شبينغلر، أسْوالد: تدهور الحضارة الغربيّة، تر/أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان، دط، دت، ج/2.
7) شيمال، آنا ماري: الأبعاد الصّوفية في الإسلام، وتاريخ التّصوف، تر/محمد إسماعيل السّيد، رضا حامد قُطب، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا،ط/1 2006.
8) صمويل.م.ستيرن، الموشّح الأندلسي، تر/عبد الحميد شيحة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1996/2.
9) صو. مفيل: مفهومات في بنية النّص، اللّسانيّة، الشّعريّة، الأسلوبيّة، التّناصّية، نصوص مُترجَمة.نص التناصّية لـ: ، تر/وائل بركات، دارُ مَعد، دمشق، ط/1، 1996.
10) فوكو، ميشال: حفريات المعرفة، تر/سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب1986.
11) نيكلسون، رينولد: الصوفية في الإسلام، تر/نورالدين شريبة، الشركة الدولية للطباعة، ط/2، 2002.
12) هارلند، ريتشارد : ما فوق البنيوية، فلسفة البنية وما بعدها، تر/لحسن حمامة، دار الحوار للنّشر والتّوزيع، سورية، ط/2، 2009.

3.2 - المراجع الأعجميّة:

Ali shah, Nour ali, tabandah majzoub; la voie soufi. .1
Borckhardt.t: an introduction sufi doctrine. Lhore
Encyclopédia Universalis, Microsoft, France, Dictionnaire historique de la langue française, Dictionnaire Le Robert, Paris, 1992

4 -الرسائل والأطروحات الجامعية:

1) محمود إبراهيم العَتّوم، مَهَى: تحليل الخطاب في النّقد العربي الحديث، دراسة مُقارِنة في النّظريّة و المَنهج، أطروحة دكتوراه في اللغة العربية، إشراف سمير قُطامِي، كُلّية الدِّراسات العليا، الجامعة الأردنيّة، 2004.

5 - المواقع الإلكترونية:

https://ar.wikipedia.org/wiki
http://bafree.net/alhisn/showthread.php
www.kuwaitmag.com
http//cherihelfan.com/archives
http://maamri- ilm2010.yoo7.com/t125-topic
http://www.almustaqbal.com/v4/Article.
drsabrikhalil.wordpress
http://kenanaonline.com/users/MOMNASSER/posts
http//www.barchylogia.com
www.ziedan.com.research/alhalag.asp
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp
arabic.bayynat.org/Article pag.aspx
http//syrianstory.com/comment32-2htm.
http://www.almeshkat.net/vb/showthread.ph

فهرس الموضوعات

الفصل الثاني : مفهوم التصوف وأثر الفلسفات الأجنبية فيه

الفصل الثالث: الخطاب الصوفي الشعري عند الششتري

الفصل الرابع: مكوّنات الخطاب الصوفي عند الششتري

الفصل الخامس: سيماء الشخصيات في القصيدة الصوفيّة عند الششتري